خیام

از

سید سلیمان ندوی

خیّام

اور اُس کے

سوانح و تصانیف پر ناقدانہ نظر

از

سید سلیمان ندوی

یہ مقالہ آل انڈیا اورینٹل کانفرنس منعقدہ دسمبر ۱۹۳۰ء میں بمقام پٹنہ پیش کیا گیا تھا

اور اب

حکیم خیّام کے چند غیر مطبوعہ فلسفیانہ رسائل اور رباعیات کے ایک غیر مطبوعہ نسخہ کی تھی شائع کیا جا رہا ہے

باہتمام مولوی مسعود علی ندوی

مطبع معارف اعظم گڈھ

طبع اول ۱۹۳۳ء



بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

دیباچہ

الحمد للہ رب العالمین، والصلوٰۃ علیٰ رسولہ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین،

خیام کی نسبت ہر زبان مین اتنا کچھ کہا جاچکا ہے کہ اس موضوع مین کوئی جدت باقی نہین رہی ہے، تاہم مین نے اس پر قلم اٹھانے کی جرأت کی جس کی صرف دو وجہین ہین، ایک تو یہ کہ اس کے بعض واقعات تصانیف اور سنین کے متعلق مجھے کچھ کہنا تھا، اور اپنی فکر و کاوش اور جد و جہد کے نئے نتیجے ارباب نظر کے سامنے پیش کرنے تھے، اور دوسری یہ کہ اب تک لوگون نے اس کو صرف اسکی رُباعیون ہی کے ذریعہ سمجھنا چاہا تھا، جنکی تعیین سراسر مشکوک ہی، اور مین نے اسکو اسکی خاص فلسفیانہ تصانیف کے ذریعہ روشناس کیا ہے، جنمین وہ بالکل ایک نیا شخص معلوم ہوتا ہے، اسی لیے کتاب کے آخر مین اسکی فلسفیانہ تصانیف کا حصہ بھی شامل کر دیا ہے، تاکہ ہر شخص اس کو اس آئینہ مین بآسانی دیکھ کر پہچان سکے،

پیش نظر اوراق حقیقت مین آل انڈیا اورینٹل کانفرنس منعقدۂ دسمبر سنہ ۱۹۳۰ء مین بمقام پٹنہ ایک مقالہ کی حیثیت سے پڑھے گئے تھے، قدر شناسون نے توقع سے بڑھکر حوصلہ افزائی کی تو خیال ہوا کہ رباعیات کے کچھ اور مباحث بڑھا کر اس کو کتاب کی صورت مین شائع کر دیا جائے، چنانچہ

اسکی موجودہ صورت اسی خیال کا نتیجہ ہے، اور دل نے کہا کہ اگر اربابِ نظر کی نگاہ مین اس کتاب مین کوئی نئی بات نہ بھی ہو تو کم از کم یہی کیا کم ہے کہ "خیامیات" کے متعلق ہماری زبان مین ایک مستقل کتاب موجود ہو جائیگی، وکفیٰ بہٖ فخراً،

مین نے اس کتاب کی لفظی و معنوی تصحیح، سنین کی تحقیق و تطبیق، واقعات کی تلاش و تفتیش، اور ماخذون اور سندون کے حوالون مین اپنی استطاعت بھر پوری احتیاط کی ہے، تاہم انسانی کوششون کی نسبت غلطیون سے پاک اور خطاؤن سے بری ہونے کا دعویٰ کون کر سکتا ہے، استدراک و اضافہ کے آخری عنوان مین بعض امور کی تصحیح یا مزید توضیح کر دیگئی ہے،

کاپیون اور پروفون کی تصحیح مین بھی خاص کوشش کیگئی جسکا اتنا اثر ضرور ہوا کہ کتاب مین نسبتہً غلطیان کم ہین، اہم غلطیون کو قلم سے یا چِٹ چھپوا کر درست کر دیا گیا ہے، تاہم اس احتیاط کی بنا پر کہ شاید کوئی نسخہ تصحیح سے رہگیا ہو، آخر مین تصحیح اغلاط کا ضمیمہ بھی شامل کر دیا گیا ہے،

اصل کتاب ڈیڑھ برس سے چھپی رکھی تھی، مگر خیام کے آخری رسالہ میزان الحکم کی کسی صحیح اصل کی تلاش و جستجو اور حصول کے انتظار اور اسکی تصحیح کی کوشش مین طباعت کا کام رکا رہا، شروع ستمبر ۱۹۳۳ء مین بمبئی سے جب اس کے فوٹو آئے تو بقیہ کتاب کی چھپائی پوری کیگئی،

آخر مین مجھے اپنے عزیز رفیق مولوی سعید صاحب انصاری مؤلف سیر الصحابیات کا شکریہ ادا کرنا ہے جنھون نے کاپیون اور پروفون کی تصحیح بڑی کوشش و جانفشانی سے کی ہے اور انڈکس بنانے کا کام باریک بینی اور دیدہ ریزی سے انجام دیا ہے،

سید سلیمان ندوی

دار المصنفین، اعظم گڈھ،

۱۷ / اگست ۱۹۳۳ء

فہرست مضامین خیام،

استدراک و اضافہ

۴۷۱ ـ ۴۸۷

رسالة في الوجود عن الشيخ الامام حجة الحق على الخلق عمر بن ابرهيم الخيامي
قدس الله روحه

بسم الله الرحمن الرحيم سبحان الذي جل جلاله وتقدست اسماؤه اعطى كل شيء خلقه ثم هدى واحصى كل شيء عددا والصلوة على نبيه المصطفى محمد وآله الطاهرين الاوصاف للموصوفات على ضربين ضرب يقال له الذاتي وضرب يقال له العرضي ومن الاوصاف العرضية ما يكون لازما للموصوف ومنها ما يكون لازما بل يمكن ان يكون مفارقا اما بالوهم فحسب واما بالوهم وبالوجود معا ثم كل واحد من الذاتي والعرضي ينقسم الى قسمين قسم يقال له الاعتباري وقسم يقال له الوجودي فاما القسم الوجودي فهو كوصف الجسم بالاسود اذا كان اسود فان السواد صفة وجودية اي هو معنى زائد على ذات الاسود وصفنا وجوديا واثبات هذا القسم الوجودي مستغنى عن البرهان لظهوره عند العقل بل عند الوهم والحس واما القسم الاعتباري العرضي كوصف الاثنين بانه نصف الاربعة لانه لو كان كون الاثنين نصف الاربعة امرا زائدا على ذاته لكان للاثنين معان زائدة على ذاته لا نهاية لها بالعدد والبرهان قائم على استحالته واما القسم الاعتباري الذاتي كوصف السواد بانه لون اذ كونه لونا وصف ذاتي له والبرهان على ان اللونية ليست بصفة زائدة على ذات السوادية في الاعيان هو انها لو كانت صفة زائدة فلا بد من ان يكون عرضا اذ السواد عرض ثم كيف يمكن ان يكون عرض موضوعا لعرض اخر وان كان موضوع السوادية موضوعا للونية لكانت اللونية صفة في موضوع السواد ولكانت اللونية امرا موجودا في الاعيان يلزمه من خارج ذاته ان يكون سوادا وهذا محال ونحن قولنا الوصف الاعتباري هو ان العقل اذا عقل معنى فانه يفصل ذلك

ما
لا

صورة نسخة رسالة الوجود بالعربية لعمر بن ابراهيم الخيامي الموجودة
في مكتبة حكومة برلين (اسٹیٹ ببلیوتیک) رقم ٢٣٧٠

رسالة بالعجمية لعمر الخيام في كليات الوجود

بسم الله الرحمن الرحيم

چنین گوید ابو الفتح عمر بن ابراهیم الخیامی که چون مرا سعادت خدمت صاحب عادل فخر الملک بن مؤید حاصل
شد و قربت و اختصاص خداوند تعالی مجلس خویش بهره‌ور گردانید و از من یادگاری خواستی در علم کلیات برای
جزوی بر مثال رسائل از بهر وی خواست او املی کرده شد اگر اهل علم و حکمت انصاف دهند که این مختصر
مفیدتر از جملهٔ مجلدات است این معانی مقصود که حاصل کرد ما را بمنّه و لطفه آغاز سخن
بدانکه هرچه موجودست بجز ذات باری تعالی جنس است و آن جوهرست و جوهر بر دو قسمت است مرکب
و بسیط و لفظهای که بازای معنی کلیات است اول لفظ جوهرست و جوهر را زاید و قسمت کلی لفظی هست

عکس نسخهٔ کلیات الوجود فارسی موجودهٔ کتبخانهٔ برٹش میوزیم لندن

الباب الخامس في ميزان الماء المطلق للإمام عمر الخيامي والعمل به والبرهان عليه
اذا كانت الكفتان او احديهما في الماء والقول فيه يدور على اربعة فصول

الفصل الاول

في صنعة الميزان والوزن به قال الامام عمر بن ابرهيم الخيامي اذا اردت ان تعرف مقدار كل
واحد من الذهب والفضة في جسم مركب منهما اخذنا مقدارا من الذهب الخالص ونعرف وزنه في الهواء
وكذلك ناخذ فضة خالصة ونعرف وزنها الهوائية ثم ناخذ كفتين متساويتين متشابهتين في ميزان
له عمود متشابه الاجزاء اسطواني الشكل ونضع الذهب في احدى الكفتين في الماء وفي الكفة الاخرى
ما يثقلها ونجعل العمود موازيا للافق ونعرف مقداره ثم نعرف نسبة وزنها الهوائي الى وزنها المائي ثم
ناخذ المركب ونعرف وزنه الهوائي الى وزنه المائي فان كانت النسبة مثل وزن الذهب الهوائي
الى وزنها المائي فان المركب هو من الذهب الخالص لا شي فيه من الفضة وان كانت النسبة مثل نسبة الفضة
فان المركب هو من الفضة لا شي فيه من الذهب وان كانت النسبة فيما بينهما فحينئذ يكون الجرم مركبا بينهما

صورة نسخة ميزان الحكمة لعمر بن ابرهيم الخيامي الموجودة في مكتبة
جامع بمبئ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

سوانح خیام کے ماخذ و مصادر

پر

ناقدانہ تبصرہ

حکیم عمر خیام پر مشرق اور مغرب کے دونون ملکون مین اتنا لکھا جا چکا ہے، کہ اس مین کوئی نئی بات پیدا کرنا مشکل ہے، لیکن عجیب بات یہ ہے، کہ جس موضوع پر جتنا زیادہ کہا جاتا ہے، اس مین اتنی ہی زیادہ غلط فہمیان اور پیچیدگیان پیدا ہوتی ہین، غریب خیام بھی اسی مصیبت مین مبتلا ہی، اس لیے بدگمانی نہ ہوگی، اگر آپ یہ سمجھین کہ خیام کے متعلق میرے اس مقالہ سے شاید کچھ غلط فہمیان اور پیچیدگیان اور زیادہ بڑھ جائین گی، کم نہ ہون گی، لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ انھین پیچیدگیون سے مشکلات کی کشایش ہو، اس لیے مین نے بھی اس ہفت خوان کو طے کرنے مین رستمی کی جرأت کی ہے،

اس سے پہلے کہ اصل بحث شروع کی جائے، ان کتابون کا جائزہ لینا ہی، جو حکیم خیام کے حالات

کی ماخذ و مصدر ہین، اور اُن اہم تصانیف پر تبصرہ کرنا ہے جو خیام پر مشرق و مغرب مین ابتک لکھی گئی ہین، اسمین کوئی شک نہین ہو کہ خیام کیساتھ اسوقت مشرق مین بھی جو دلچسپی لیجارہی ہے، وہ تمامتر مغرب کی داد و تحسین کا نتیجہ ہے، خیام کے سوانح و حالات اور اوسکی تصنیفات، اور خصوصاً رباعیات کی تلاش و جستجو و اشاعت مین سب سے زیادہ فضلاے مغرب نے حصہ لیا، اسیطرح اُس کے حالات کے قدیم ماخذون کی تلاش و تحقیق کے میدان مین بھی انھین کا قدم پہلے آگے بڑھا، اس لیے نامناسب نہ ہوگا، کہ ان ماخذ کا ذکر ان ماخذ کے دریافت کرنے والون کی کوششون کے ذکر کے ساتھ ساتھ کیا جائے،

۱- اس سلسلہ مین سب سے پہلا نام فرنچ مستشرق پروفیسر ہوتسما Houtsma کا ہے، اس سے پہلے خیام کے حالات مین جو کچھ لکھا جاتا تھا، وہ عموماً نظام الملک اور حسن صباح کی ہمسنی و ہمدرسی کی داستان ہے، جو متاخرین کی اکثر تاریخون اور تذکرون مین موجود ہے، پروفیسر ہوتسما پہلا شخص ہے جس نے اس قصہ کے استناد پر شک و شبہہ کی نگاہ ڈالی، عربی مین زبدۃ النصرہ کے نام سے آل سلجوق کی ایک تاریخ ہے، اس کتاب زبدۃ النصرہ کی حقیقت یہ ہے کہ سلطان محمود سلجوقی کے وزیر انوشروان ابن خالد المتوفی ۵۳۲ھ نے فارسی مین آل سلجوق کی ایک مختصر تاریخ لکھی تھی، (یہ وہی انوشروان ہے جس کے اشارہ سے ابوالقاسم حریری نے اپنے مشہور مقامات حریری لکھے ہین) انوشروان کی اس مختصر فارسی تاریخ کا نام چلپی کے بیان کے مطابق "فتور زمان الصدور و صدور زمان الفتور" ہے، اس کے بعد عماد الدین کاتب المتوفی ۵۹۷ھ نے "نصرۃ الفترہ و عصرۃ الفطرہ" کے نام سے عربی مین انشا پردازانہ لفاظی مین قافیون کے جوڑ توڑ کے ساتھ سلجوقیون کی ابتدائی تاریخ دیباچہ کے طور پر لکھی، اور اُس مین

انوشروان کی کتاب کو اسی لفاظی اور قافیہ کی پابندی کیساتھ عربی مین ترجمہ کرکے اپنی کتاب مین شامل کردیا، اس کے بعد ابوالفتح بنداری المتوفی ۶۲۳ھ نے نصرۃ الفترہ کی لفاظی اور حشو و زوائد کو کم کرکے اس کا ایک مختصر نسخہ تیار کیا جسکا نام زبدۃ النصرۃ و عصرۃ الفطرہ ہے، ان کتابون کی لفاظی اور قافیہ بندی کی رعایتون سے اندازہ ہوتا ہے کہ ابومحمد القاسم حریری کے انداز نے خیالی افسانون سے نکل کر تاریخ کے میدان مین بھی اپنا سکہ جمالیا تھا،

بہرحال اسی آخری کتاب کو پروفیسر ہوتسما نے ۱۸۸۹ء مین شائع کیا، اور اُس پر ایک فرنچ مقدمہ لکھا، اُس مقدمہ مین اس کتاب کے اُس ایک فقرہ کے ایک لفظ (مکتب) سے جسمین باطنی ملاحدہ کا ذکر اور حسن صباح کی طرف اشارہ ہے، یہ مطلب نکالا ہے، کہ حسن صباح وغیرہ جس سلجوقی وزیر کے ہم درس اور ہمسن تھے، وہ یہی انوشیروان خالد[۱] ہے، اس دیباچہ نے خیام و نظام الملک و حسن صباح کی مشہور دلچسپ داستان کو سب کی نگاہون مین مشکوک بنا دیا، اور اصلی خیام کی تلاش کی طرف لوگون کو متوجہ کردیا،

۲- خیام کی تاریخی شخصیت پر یورپ مین سب سے پہلے جسکی نگاہ پڑی وہ روسی مستشرق والنتین زوکوووسکی Valentin Zhukovski ہے، جس نے خیام پر ۱۸۹۷ء مین ایک محققانہ مضمون روسی زبان مین لکھا، یہ مضمون پٹرسبرگ مین **مظفریہ** نام کے ایک مجموعۂ مقالات کے ضمن مین چھپا ہے، اس مضمون کے دو حصے ہین، پہلے حصہ مین اُن مستند عربی و فارسی کتابون کے بعینہ وہ اقتباسات ہین جنمین پروفیسر موصوف کو حکیم خیام کے حالات یا برائے نام تذکرے ملے ہین، مضمون کا دوسرا حصہ حکیم خیام کے ان ۸۴ رباعیات پر مشتمل ہے، جنکو موصوف نے دوسرے شعراء کے رباعیات مین مخلوط

[۱] دیباچۂ فرانسیسی زبدۃ النصرہ ص ۱۴ و ۱۵، بریل،

اوران کی طرف منسوب پایا ہے، اور اس لیے ان کو "آوارہ گرد رباعیات" کے نام سے موسوم کیا ہے،

ژوکوفسکی نے اپنے اس مضمون مین خیام کے حالات حسب ذیل مصنفین کے حوالہ سے نقل کئے ہین،

۱- نزہۃ الارواح و روضۃ الافراح فی تواریخ الحکماء المتقدمین شمس الدین محمد بن محمود الشہرزوری تالیف سنہ ۵۸۶ھ سے سنہ ۶۱۱ھ،

۲- مرصاد العباد، شیخ نجم الدین ابوبکر رازی معروف بہ دایہ، تالیف سنہ ۶۲۰ھ،

۳- تاریخ الحکما، قاضی اکرم جمال الدین ابوالحسن علی بن یوسف قفطی، تالیف سنہ ۶۲۴ھ سے سنہ ۶۴۶ھ

۴- فردوس التواریخ، مولنا خسرو ابرقوہی، تالیف سنہ ۸۰۸ھ،

۵- تاریخ الفی، احمد بن نصر اللہ ٹھٹھوی سندھی، تالیف سنہ ۱۰۰۰ھ،

۳- ژوکووسکی کے اس مضمون کو ڈاکٹر ڈینی سن راس نے انگریزی مین نقل کیا، اور اپریل سنہ ۱۸۹۸ء کے جرنل آف دی رائل ایشیاٹک سوسائٹی مین شائع کیا، اُسکا اثر یہ ہوا کہ انگریز مستشرقون کے اندر بھی خیام کی تحقیق کا ولولہ پیدا ہوا، چنانچہ سب سے پہلے پروفیسر براؤن نے (جن سے سنہ ۱۹۲۰ء مین کیمبرج مین مجھے ملاقات کی عزت حاصل ہوئی) سنہ ۱۸۹۹ء مین جرنل آف دی رائل ایشیاٹک سوسائٹی، لندن مین (صفحہ ۴۰۹ سے صفحہ ۴۱۱) ایک مختصر مضمون لکھا، جسمین خیام کے سوانح کے بعض نئے مآخذ ذکر کئے، اور خصوصیت کیساتھ مغلون کی تاریخ جامع التواریخ کا ایک حصہ شائع کیا، جسمین حسن صباح اور باطنیون کے سلسلہ مین عمر خیام اور نظام الملک و حسن صباح کی ہمدرسی و معاہدہ کی وہی پرانی داستان مذکور ہے، پروفیسر براؤن کے اس مضمون کا عنوان یہ ہے، "خیام پر کچھ مزید روشنی"،

۴- سنہ ۱۹۰۰ء مین میتھیون پریس لندن نے رباعیات خیام کے انگریزی ترجمہ فٹز جیرلڈ کا نیا نسخہ

شائع کیا اور اس پر ڈاکٹر ڈینی سن راس نے ۱۹ صفحون مین ایک دیباچہ لکھا، اور اس دیباچہ کو تین بابون مین منقسم کیا، پہلے باب مین خیام کے تاریخی عہد کی تفصیل ہے، دوسرے مین خیام کے ذاتی حالات ہین اور تیسری مین فرز جیرلڈ کے ترجمہ کا حال ہے، دوسرا باب جو ۴۸-۷۶ تک خیام کے حالات مین ہے، اسمین ڈاکٹر راس نے زوکووسکی اور براؤن کے مضامین کو اور ہوتسما کے نظریہ کو اپنے بعض مزید بیانات کیساتھ درج کیا ہے، اور ہوتسما کے نظریہ کی تائید کی ہے، اور خیام کی تاریخ ولادت اور تاریخ وفات کی تعیین کی ناتمام کوشش کی ہے،

راس نے اس مضمون مین حسب ذیل کتابون کے اقتباسات درج کئے ہین،

۱- چہار مقالہ عروضی سمرقندی (خیام کا معاصر تھا)

۲- فردوس التواریخ،

۳- نزہۃ الارواح شہرزوری،

۴- مرصاد العباد رازی،

۵- تاریخ الحکما قفطی،

۶- آثار البلاد قزوینی،

۷- جامع التواریخ، رشید الدین فضل اللہ،

۸- تاریخ الفی ٹھٹھوی،

۹- ریاض الشعراء،

۱۰- ابن الاثیر،

۵۔ پروفیسر براؤن نے اسی کے بعد اپنی مشہور کتاب لٹریری ہسٹری آف پرشیا تصنیف کرنی شروع کی ہے، ۱۹۰۶ء مین اوسکی دوسری جلد شائع ہوئی، اسمین خیام اور حسن صباح کے حالات مین ان تمام معلومات بالا کو نہایت خوبی کیساتھ یکجا کر دیا، اور کچھ نئے معلومات بھی جستہ جستہ ان مباحث مین بڑھائے، اور حسب ذیل ماخذ کے اقتباسات تاریخی ترتیب سے شائع کئے،

۱۔ چہار مقالہ عروضی سمرقندی،

۲۔ مرصاد العباد، نجم الدین رازی،

۳۔ تاریخ الحکما، قفطی،

۴۔ نزہۃ الارواح، شہرزوری،

۵۔ آثار البلاد، قزوینی،

۶۔ جامع التواریخ، فضل اللہ،

۷۔ فردوس التواریخ،

۸۔ تاریخ الفی، ٹھٹھوی،

۹۔ کشف الظنون، حاجی خلیفہ،

۶۔ علامہ عبد الوہاب قزوینی ایران کے موجودہ علما مین نہایت لائق اور وسیع النظر عالم ہین، (ان سے مجھے ملاقات کی عزت پیرس مین ۱۹۲۰ء مین حاصل ہوئی ہے) انھون نے پروفیسر براؤن کے زیر نگرانی گب میموریل سیریز کی متعدد کتابون کا نہایت خوبی کیساتھ تصحیح و تحشیہ کیا اور تبصرہ لکھا، انھین مین عروضی سمرقندی کا چہار مقالہ بھی ہے، جسکی تصحیح و تحشیہ اور ضمیمہ نگاری کی خدمت ۱۹۰۹ء

مین علامہ موصوف نے ادا کی ہے، اس ضمیمہ مین انھون نے خیام کے متعلق پروفیسر براؤن کی تحریر کا خلاصہ فارسی مین نقل کر کے بعض جزئی باتین اپنی طرف سے بڑھائی ہین،

اصل ماخذون مین قزوینی نے صرف ایک ماخذ یعنی خاقانی کے ایک شعر کا اضافہ کیا ہے، جسمین خیام کا نام آیا ہے، اور ان ماخذون کی تاریخی ترتیب یہ رکھی ہے،

۱- چہار مقالۂ عروضی سمرقندی، تالیف ۵۵۰ھ، (تقریبًا)

۲- خاقانی المتوفی ۵۹۵ھ کا ایک شعر،

۳- نزہۃ الارواح شہرزوری، (۵۸۶ھ۔۶۱۱ھ)

۴- مرصاد العباد شیخ نجم الدین دایہ تالیف ۶۲۰ھ

۵- تاریخ کامل ابن اثیر زیر حوادث (۴۶۷ھ) تالیف ۶۲۸ھ

۶- اخبار العلماء باخبار الحکماء جمال الدین قفطی تالیف ۶۲۴ھ۔۶۴۶ھ،

۷- آثار البلاد زکریا قزوینی تالیف ۶۷۴ھ

۸- جامع التواریخ رشید الدین فضل اللہ المقتول ۷۱۸ھ

۹- فردوس التواریخ مولانا خسرو ابرقوہی تالیف ۸۰۸ھ

۱۰- تاریخ الفی احمد بن نصر اللہ ٹھٹھوی سندھی تالیف ۱۰۰۰ھ

دوسرے ماخذ اس کے بعد ایک سو سال پہلے تک کسی شخص نے خیام کے حالات و سوانح کے متعلق کسی نئے ماخذ کا اضافہ نہین کیا، لیکن اگر عام فارسی تاریخون اور تذکرون کی تلاش کیجائے، تو ان دس مذکورۂ بالا ماخذون پر دس کا اور اضافہ ہو سکتا ہے، مثلاً تاریخون مین تاریخ گزیدہ، روضۃ الصفا، اور

حبیب السیر کا، اور تذکرون مین ہفت اقلیم امین رازی، دولت شاہ سمرقندی، آتشکدۂ آذر، ید بیضا آزاد، مجمع الفصحا، ہدایت اور مجمع الغرائب سندیلوی کا، مگر ان کتابون مین کوئی نئی بات نہین، محض نام سے یا انھین پرانی باتون کا اعادہ و تکرار ہے، لیکن قدامت کے خیال سے جہان صرف چند لفظون کی خاطر مرصاد العباد اور آثار البلاد کا حوالہ ضروری تھا، وہان تاریخ گزیدہ جو ۷۳۰ھ کی تالیف ہے، ناقابل التفات نہین ہے،

دو نئے قدیم ترین ماخذ
۱- خریدۃ القصر

ابھی حال مین قدامت کے لحاظ سے خیام کے متعلق دو نہایت ہی قدیم ماخذون کا پتہ چلا ہے جنمین سے ایک عماد کاتب اصفہانی کی خریدۃ القصر ہے اور دوسری ابوالحسن بیہقی کی تاریخ الحکماء ہے، عماد الدین کاتب اصفہانی نے ۵۷۲ھ مین خریدۃ القصر کے نام سے عربی مین شعراء اور ادباء کا تذکرہ لکھا تھا، اس کتاب کا نسخہ کتبخانہ لیڈن مین ہے، شعرائے خراسان کے ضمن مین اس کے ۲۳۸ ورق پر عمر خیام کا حال ہے، اس کا حوالہ عبدالوہاب قزوینی نے حواشی چہار مقالہ کے آخری ضمیمہ (ص ۲۵۹) مین دیا ہے، مگر افسوس ہے، کہ قزوینی نے یہ کتاب خود نہین دیکھی اور نہ عبارت نقل کی ہے، صرف کتبخانۂ مذکور کی فہرست مرتبۂ ڈوزی مین اسکا ذکر انکی نظر سے گذرا ہے، مین نے کتبخانۂ مذکور سے اس عبارت کے حاصل کرنے کی کوشش کی، مگر افسوس کہ کامیابی نہین ہوئی،

محمد بن محمد عماد الدین کاتب الاصفہانی ایرانی تھا، اصفہان مین ۵۱۹ھ مین پیدا ہوا، بڑا حصہ بغداد مین وزیر ابن ہبیرہ المتوفی ۵۶۰ھ کی خدمت مین گذارا، پھر اتابک نور الدین شہید کے دربار موصل مین، پھر سلطان صلاح الدین ایوبی کے دربار مین، مصر و شام مین، اور آخر مین شام مین ۵۹۷ھ مین انتقال کیا، اس نے انوشروان خالد کی کتاب تاریخ سلجوق کی عربی کی، اور البرق الشامی اور

الفتح القدسی (فتح بیت المقدس کی تاریخ) اور خریدۃ القصر خریدۃ العصر نامی کتابین تالیف کین، اس خریدۃ القصر مین اس نے عراق، عجم، شام، جزیرہ، مصر، اور مغرب (شمالی افریقہ) کے ان شعراء کے حالات لکھے ہین جو ۵۰۰ھ کے بعد سے لیکر ۵۷۲ھ تک گذرے ہیں[۱]، انھین مین خیام کا نام بھی ہی،

عماد کاتب کی تمام کتابین مقفّیٰ اور مسجع عربی مین ہین، مین یقین کرتا ہون کہ قاضی اکرم قفطی نے جو عماد کے کچھ ہی دنون کے بعد شام مین پیدا ہوا، اور جو سلاطین ایوبی سے وابستہ تھا، اور جس کے سامنے عماد کی تصنیفات کا ذخیرہ بے شبہہ ہوگا، اس نے اپنی کتاب اخبار العلماء باخبار الحکماء مین جسکو اس نے ۶۲۴ھ اور ۶۴۶ھ کے درمیان لکھا ہے، خیام کا حال عماد کاتب کی اسی خریدہ ہی سے حرف حرف نقل کیا ہے، کیونکہ اس موقع کی عبارت قفطی کے طرز و روش کے برخلاف، عماد کاتب کی عبارت کی طرح سرتاپا مسجع و مقفّیٰ ہی، عماد کو اصفہان کی ولادت اور عراق و بغداد کی اقامت کے سبب سے خیام سے پوری واقفیت ہوگی، اور اسی لیے صرف اُسی نے خیام کے ورود بغداد کی اطلاع بہم پہنچائی ہے، عماد کاتب، مدرسۂ نظامیہ کا تعلیم یافتہ، فقیہ و محدّث تھا، یہی سبب ہے کہ اوس نے خیام کو اچھے لفظون سے یاد نہین کیا ہے،

۲. تاریخ الحکماء ابو الحسن بیہقی؛ لیکن عماد کاتب سے بھی متقدم ایک اور ماخذ کا ابھی حال مین پتہ چلا ہے، یہ کتاب حکمائے اسلام کے حالات مین ظہیر الدین ابو الحسن بیہقی المتوفی ۵۶۵ھ کی کتاب تاریخ حکماء الاسلام ہے، برلن یونیورسٹی لائبریری مین اسکا ایک نسخہ ہے، یہ وہی شخص ہے جسکا حوالہ مولانا ابو الحسن ابرقوہی نے جامع التواریخ مین دیا ہے، ظہیر الدین کا باپ خیام کا دوست تھا، یہ اپنے باپ

[۱] دیکھو ابن خلکان،

کے ساتھ کمسنی مین سنہ ۵۰۷ھ مین خیام سے ملا تھا، اُس نے اپنی یہ کتاب سنہ ۵۴۹ھ مین لکھی ہی، اس نسخہ کی وہ عربی عبارت جسمین خیام کا تذکرہ ہے، ڈاکٹر ویل صاحب نے برلن سے نقل کرکے بھیجی، اور بولٹین آف دی اسکول آف اورنٹیل اسٹڈیز لنڈن انسٹی ٹیوشن مین فروری سنہ ۱۹۲۹ء کی اشاعت مین شائع ہوئی، تاریخ حکماء الاسلام بیہقی جسکا دوسرا نام تتمۂ صوان الحکمۃ ہے، اس کا فارسی ترجمہ رشید الدین فضل اللہ المقتول سنہ ۷۱۸ھ کے بیٹے غیاث الدین کے زمانہ مین دُرّۃ الاخبار ولمعۃ الانوار کے نام سے کیا گیا تھا، اورنٹیل کالج میگزین لاہور نے اپنے مفید سلسلہ مین اس کتاب کو شائع کرکے علم وفن پر احسان کیا ہی، اسمین بھی (ص ۸۸) عمر خیام کے وہی حالات جو بیہقی مین ہین، مذکور ہین،

خیام کے تین اصلی ماخذ | اب ثابت ہوگیا ہی کہ خیام کے سوانح کے اصلی اور قدیم ترین ماخذ صرف تین ہین، ایک بیہقی کی کتاب تاریخ الحکماء، جسکا مصنف خیام سے کمسنی مین ملا تھا، اور اُس کا باپ خیام کا دوست تھا، اور خیام کا داماد خود اُسکا دوست تھا، دوسری کتاب چہار مقالہ ہے، جسکا مصنف نظامی عروضی سمرقندی سنہ ۵۰۶ھ مین اور اُس کے پس وپیش خیام سے ملتا رہا تھا، اور تیسری کتاب خریدۃ القصر ہی جسکا مصنف عماد کاتب اصفہانی، غالبًا خیام کی زندگی مین سنہ ۵۱۹ھ مین سلجوقیہ کے دار السلطنۃ اصفہان مین پیدا ہوچکا تھا، ان کے علاوہ بقیہ تمام کتابین جنمین خیام کے حالات ہین وہ کم وبیش انھین سے بعینہ یا حذف واضافہ کیساتھ منقول ہین، شہرزوری کا بیشتر مواد بیہقی سے ماخوذ ہے، قفطی مین جو کچھ ہے وہ میرے خیال مین عماد کاتب کی خریدہ سے نقل ہے،

دو نئے متاخر ماخذ | متاخرین مین دو نام اور ذکر کے قابل ہین،

[1] مولوی محمد شفیع صاحب (اورنٹیل کالج لاہور) نے اس مقالہ کی تحریر کے بعد مجھ سے زبانی فرمایا کہ انھون نے پچھلی اورنٹیل کانفرنس منعقدہ لاہور (سنہ ۱۹۲۸ء) مین خیام کے اس نئے ماخذ پر کوئی مضمون پڑھا تھا، جو ابھی تک میری نظر سے نہین گذرا ہے،

۱- استظہار الاخبار | دولت شاہ سمرقندی نے (ضمناً) اپنے تذکرۃ الشعراء مین جو ۸۹۲ھ مین لکھی گئی ہے، خیام کا حال تاریخ استظہاری سے جسکا اصلی نام استظہار الاخبار ہے، نقل کیا ہے، اِس کے مصنف کا نام قاضی احمد دامغانی ہے، اس کتاب کا حوالہ تاریخ گزیدہ کے مقدمہ مین موجود ہے، تاریخ گزیدہ ۷۳۰ھ کی تصنیف ہے، اس لیے یہ تاریخ استظہاری لامحالہ ساتوین صدی کے آخر یا آٹھوین کے شروع کی تصنیف ہوگی، اس کتاب اور اس کے مصنف کا نام حاجی خلیفہ چلپی نے لیا ہے، مگر زمانہ نہین بتایا ہے،

۲- دہ فصل تبریزی | اسی طرح ترک شاعر و مؤرخ عالی نے ربیع المرسوم و تربیع المنظوم کے نام سے ۱۰۰۲ھ مین خیام کے رباعیات کا رباعی بہ رباعی جو جواب لکھا ہے، اُس کے مقدمہ مین خیام کے حالات بھی لکھے ہین، اُس نے ان حالات کے دو ماخذ دیئے ہین، ایک تاریخ استظہاری بواسطۂ دولت شاہ، دوسرا مولنا احمد بن حسین الرشید تبریزی کا رسالہ دہ فصل، ایک کسی اور کتاب سے بھی حالات نقل کئے ہین، مگر وہ تمامتر لغو و لاطائل ہین،

اس ربیع المرسوم کا قلمی نسخہ[1] جس کے ساتھ کچھ اور بھی فارسی و ترکی کے رسائل ہین، دار المصنفین کے کتبخانہ مین ہے، یہ نسخہ ترکی طرز خط مین ہے، زبان فارسی ہے، اصل مین کسی ترک عالم کی ملکیت معلوم ہوتا ہے، اس پر ایک ترک شیخ کی یہ عربی عبارت درج ہے،

"استصحبہ الشیخ مصطفٰے ابن شیخ علی الخلوتی فی مدینۃ القسطنطنیۃ"

اور اس کے نیچے سنہ ۱۱۰۸ھ درج ہے، بہرحال یہ گیارہوین صدی کا نسخہ ہے،

افسوس ہے کہ "دہ فصل" اور اُس کے مصنف مولنا احمد بن حسین رشید تبریزی سے ہم ناواقف ہین،

---

[1] اس نسخہ پر برادر عزیز سید نجیب اشرف ندوی سابق رفیق دار المصنفین نے چند سال ہوئے نیرنگ خیال لاہور مین ایک تبصرہ لکھا ہے،

اور اُس سے زیادہ بد قسمتی یہ ہے کہ اس نسخۂ مذکور کا درمیان سے ایک صفحہ غائب ہے، جس سے جو کچھ بھی معلوم ہو سکتا تھا، اس سے بھی محرومی ہو گئی، لیکن سب سے زیادہ اہم یہ ہے کہ رسالۂ تبریزی کے مصنف کے حوالہ سے عالی نے چہار مقالہ کا وہ حصہ نقل کیا ہے، جو خیام کی وفات اور اسکی گل پوش قبر کی کیفیت پر مشتمل ہے، اور اسمین ایک ایسا اہم اختلاف ہے، جس سے خیام کی تاریخ وفات کا زمانہ ہی بدل جاتا ہے، اور اس سے زیادہ اہم یہ ہے کہ یہ عبارت چہار مقالہ کے خود مصنف عروضی سمرقندی کے اپنے ہاتھ سے لکھے ہوئے نسخہ کے حاشیہ سے منقول ہے،

اصل وصایائے نظام الملک جعلی نہین،

مآخذ کے سلسلہ مین ہم نے نظام الملک طوسی کی کتاب دستور الوزرا، یا وصایائے نظام الملک کا نام نہین لیا ہے، کیونکہ زوکووسکی، ڈاکٹر راس، ہوٹسما، اور پروفیسر براؤن کی تحقیقات کے بعد سے اکثر مستشرقین اس کو اس لئے جعلی کتاب قرار دیتے ہین کہ اوس کے دیباچہ مین نظام الملک کی زبان سے عمر خیام اور حسن بن صباح کی ہمدرسی و ہمسنی کی وہی داستان درج ہے، جس کو ان مستشرقین نے اس بنا پر کہ اس کے مطابق عمر خیام اور حسن صباح کی عمرین سو برس سے بھی زیادہ ماننی پڑینگی، ماننے سے انکار کر دیا ہے، حالانکہ اس داستان کے علاوہ جو دیباچہ مین ہے اصل کتاب کے اندر اُس کے نظام الملک کے ممنونِ قلم نہ ہونے کی کوئی دوسری شہادت موجود نہین ہے، البتہ یہ تو ظاہر ہے، جیسا کہ اس کے دیباچہ مین تصریح بھی ہے، کہ یہ کتاب نظام الملک کے بہت بعد بلکہ کئی سو برس کے بعد مرتب ہوئی، اور اس کے خاندان کی بارھوین پشت کی ایک یادگار کے نام معنون کیگئی ہے، لیکن ساتھ ہی جامع نے تصریح بھی کر دی ہے، کہ یہ کتاب نظام الملک کے اون خاص تحریری اور سینہ بسینہ نصائح سے مرتب کیگئی ہے، جو اس نے اپنے بیٹے فخر الملک کو اس غرض

سے کیے تھے تاکہ وہ وزارت کی مشکلات کو پوری طرح سمجھ سکے، اب اگر یہ صرف اس بنا پر کہ یہ کتاب نظام الملک کے بعد ترتیب پائی، نظام الملک کی تصنیف نہین قرار پاسکتی، تو سیاست نامہ بھی جو متفقاً نظام الملک کی ملکیت ہے مشکوک نظر سے دیکھی جاسکتی ہے، کہ نظام الملک کے کتابدار کے اضافے اس کے آخر مین تصریحاً مذکور ہین، مگر با اینہمہ اس کتاب کے استناد اور وثوق مین کسی کو کوئی شک نہین، پھر محض ایک دیباچہ کے اضافہ اور مسودہ کی نئی ترتیب سے وصایا کو استناد اور وثوق کے درجہ سے کیون گرادیا جاتا ہے، اس پر مزید بحث آیندہ آئیگی،

زبان، طرز ادا، بے تکلفانہ چھوٹے چھوٹے فقرے، سادگی بیان، ہر چیز اس کو سیاست نامہ کے ہم پلہ اور مشابہ قرار دیتی ہے، اور اس سے زیادہ یہ کہ انہین سلجوقی سلاطین کے جو واقعات اور اسرار بیان کئے گئے ہین، اُن کو کوئی دوسرا بنا کر نہ گھڑ سکتا ہے، اور نہ جان سکتا ہے، دوسرے تاریخی واقعات بھی بڑی صحت اور خوبی کیساتھ انہین لکھے گئے ہین، اس قسم کی کتابون مین نامون کی یا سنین کی غلطیون کا کہین کہین ہو جانا ان کے جعلی ہونے کی شہادت نہین، کہ یہ کوئی تاریخ کی کتابین نہین، بلکہ محاضراتی یا سیاسی ہین، اور تاریخ وسنین ان کا اصلی نہین ضمنی مقصد ہے،

خود چہار مقالہ کس درجہ اہم اور قابل قدر کتاب ہے، مگر علامہ قزوینی کے تبصرہ سے معلوم ہو سکتا ہے کہ عروضی نے اسماء اور سنین مین کتنی جگہ غلطیان کی ہین مگر یہ شبہ اسکے جعلی ہونے کا ثبوت نہین

ا؎ پروفیسر اقبال (اورینٹل کالج لاہور) نے کالج مذکور کے سہ ماہی رسالہ (نومبر ۱۹۲۷ء) میں اس پر ایک مفید مضمون لکھا ہے، مجھے خوشی ہے کہ پروفیسر صاحب نے اپنی گذشتہ رائے میں ترمیم فرمائی، اور میں نے معارف (فروری ۱۹۲۴ء) میں اُن کے جواب میں اس کتاب کی نسبت جو لکھا تھا، اس کا ثبوت چند سال کے بعد انھوں نے خود اپنے اس مضمون میں پیش فرمادیا، میرے فقرے یہ تھے، "لیکن دوران بحث میں بھی آئی باتیں (ڈاکٹر صاحب کے لیے محتاج ثبوت ہیں) لیکن میں نے قصداً ان کو تسلیم کرلیا ہے، مثلاً خیام کی تاریخ وفات کا مسئلہ، وصایائے نظام الملک کے تمام تر جعلی اور فرضی ہونے کی بحث"

اور وصایا تو اس عیب سے غالباً خالی ہے، پھر دیباچہ کے ایک قصہ کے فرضی ہونے سے کل کتاب کو جعلی قرار دینا بدگمانی کی انتہا ہے، اور پھر اس قصہ کا فرضی اور جعلی ہونا بھی کسی مستند دلیل سے ثابت نہین،

خیام کے قدیم ماخذون کی ترتیب اس تفصیل سے معلوم ہوگا، کہ سوانح خیام کے ماخذون کی صحیح زمانی ترتیب حسب ذیل ہے،

۱- تاریخ حکماء الاسلام (یا تتمۂ صوان الحکمۃ) ظہیر الدین ابو الحسن بیہقی تالیف سنہ ۵۴۹ھ

۲- چہار مقالہ عروضی سمرقندی تالیف سنہ ۵۵۲ھ،

۳- خریدۃ القصر عماد الدین کاتب اصفہانی تالیف سنہ ۵۷۲ھ

۴- نزہۃ الارواح شہرزوری تالیف ما بین سنہ ۵۸۶ھ، ۶۱۱ھ،

۵- اخبار الحکماء قفطی تالیف سنہ ۶۲۴ھ، ۶۴۶ھ،

اس کے بعد وہی ترتیب ہے، جو اوپر گذر چکی، البتہ متاخرین مین قاضی احمد دامغانی کی مستظہر الاخبار (سنہ ۸۷۰؟) حمد اللہ مستوفی کی تاریخ گزیدہ (سنہ ۷۳۰ھ) مولانا احمد بن حسین الرشید تبریزی کی دہ فصل اور عالی رومی کی ربیع المرسوم (سنہ ۱۰۰۲ھ) پڑھنا چاہئے،

رباعیات کے چند محققین مغرب یورپ مین حال مین خیام پر چند اور فضلا نے بھی بحثین کی ہین،

۱- اوٹو روتھفیلڈ Otto Rothfeld نے عمر خیام اور اس کے زمانہ "Umar Khayyam and his age" پر ایک کتاب ۹۰ صفحون مین سنہ ۱۹۲۲ء مین لکھی، اور تاراپوروالا بمبئی نے شائع کی ہے، ۴۷ صفحون مین خیام کے حالات کی تحقیق، اور بقیہ مین رباعیات پر بحث ہے، کتاب گو حشو و زوائد سے پاک نہین، مگر فلسفی خیام کو اس نے سمجھنے کی سب سے بہتر کوشش کی ہے،

۲۔ ڈچ فاضل کریستن زن A. Christensen نے رباعیات خیام کا ایک نیا اڈیشن اٹھارہ
مطبوعہ نسخون سے مقابلہ کرکے ابھی حال مین شائع کیا ہی، اور رباعیات کی تعیین کے بعض اصول وضع کئے ہین

۳۔ جرمن فاضل فریڈرک روزن Fr. Rosen نے ۱۹۲۵ء مین رباعیات خیام کا ایک
نیا نسخہ برلن کے مطبع کاویانی سے شائع کیا، اور اس پر فارسی مین ایک دیباچہ لکھا، جسمین کریستن زن
تک کے تمام معلومات اور علامہ قزوینی کے بعض نئے انکشافات متعلقۂ رباعیات کا اضافہ کیا، پھر
۱۹۳۰ء مین فریڈرک روزن نے تھیون پریس لندن مین اپنے اڈیشن کا انگریزی ترجمہ شائع کیا، اور
اس پر انگریزی مین ایک مقدمہ بڑھایا، جسمین برلن کی سرکاری لائبریری کے مشرقی حصہ کے ناظر ڈاکٹر
ویل کے بتانے سے خیام کے ایک نئے رسالہ نوروزنامہ پر تبصرہ لکھا،

چند مشرقی محققین

عربی مین خیام کے متعلق سب سے بہتر ودیع البستانی کا وہ مضمون ہی جو رباعیات خیام
کے عربی ترجمہ کیساتھ شائع ہوا ہی، مگر غالبًا وہ کسی ترکی مقالہ سے ماخوذ ہی، ہماری اردو زبان مین خیام
کے متعلق صرف دو کتابین ذکر کے قابل ہین، ایک علامہ شبلی کی شعر العجم کی پہلی جلد مین عمر خیام کا مختصر
لیکن مستند احوال، اور اُنکی رباعیات اور خیالات پر فلسفیانہ تبصرہ، دوسری مولوی عبد الرزاق صاحب
کانپوری کی نظام الملک طوسی جس کے ضمیمہ مین انھون نے خیام کا نہایت مبسوط حال لکھا ہی، مگر افسوس
ہے کہ اسمین بکثرت غلطیان ہین، ان دونون کے سوا اردو مین جو کچھ کسی نے لکھا ہی، وہ انھین دونون کی
نقالی ہی، اور یا انگریزی دیباچون کا ترجمہ ہے، ترکی مین داش کا ترجمہ ابھی حال مین شائع ہوا ہی،
اس کا مقدمہ بھی اچھی تحقیق کیساتھ لکھا گیا ہے،

واقعاتِ خیام کے چند سنین

خیام کے حالات و سوانح لکھنے سے پہلے اس کے سنین کی تعیین کی کوشش ضروری ہی کسی انسان کی تاریخ کے لیے سالِ ولادت پہلی چیز ہے، مگر یہان یہ حال ہی کہ مشرق و مغرب دونون دنیاؤن کے علمائے تاریخ اسکے سالِ ولادت کا کوئی سراغ نہ پاسکے اُسکا سالِ وفات گو مشرق و مغرب دونون مین عموماً ۵۱۷ھ بیان کیا جاتا ہی، مگر اُسکی تعیین کی بھی کوئی قدیم سند ہاتھ مین نہین ہے، خیام کے واقعات کے صرف چار سنین ہم کو معلوم ہین جو بترتیب حسب ذیل ہین،

۱۔ ۴۶۷ھ مین ہم اسکو پہلے پہل ملک شاہ سلجوقی کے رصدخانہ مین پاتے ہین[۱]،

۲۔ اس کے بعد ۵۰۶ھ مین اُس سے نظامی عروضی سمرقندی بلخ مین ملتا ہے[۲]،

۳۔ ۵۰۵ھ یا ۵۰۷ھ[۳] مین ابوالحسن بیہقی (مصنف تاریخ الحکماء) اپنی کمسنی مین اس سے ملا تھا،

۴۔ ۵۰۸ھ مین عروضی نظامی کے بیان کے مطابق خیام نے سلطان کے شکار کے لئے

---

[۱] تاریخ کامل ابن اثیر واقعات ۴۶۷ھ [۲] چہار مقالہ عروضی ص ۶۲ طبع بریل گب، [۳] فردوس التواریخ کے مصنف مولانا ابرقوہی کی جو عبارت زوکوفسکی نے نقل کی ہی، اسمین ۵۰۵ھ ہے، لیکن خود بیہقی کی جو اصل عبارت بلیٹین آف اورینٹل اسٹڈیز لندن مین چھپی ہے اسمین ۵۰۷ھ ہے،

زائچہ تیار کیا،[۵۱]

۵۔ ۵۳۰ھ سے کچھ پہلے اُس نے وفات پائی،[۵۲]

عمر خیام کے بقیہ سنین کی تعیین کیلئے ہم یہ کوشش شروع کرتے ہیں، کہ اس کے تعلق کے سلسلہ سے جتنے اشخاص کے نام ملتے ہیں، اُن کے سنین کے ذریعہ سے کوئی نتیجہ پیدا کیا جائے، اس سلسلہ میں سب سے پہلی چیز نظام الملک اور حسن صباح کی ہمسنی اور معاصرت کی داستان ہی، کہ اگر یہ ثابت ہوجائے تو نظام الملک اور حسن صباح جنکے اکثر سنین معلوم ہیں، اُن کے تطابق سے خیام کے سنین کی بھی تعیین کیجا سکتی ہے، اور اگر یہ چیز ثابت نہیں ہوتی تو خیام کی تاریخ سے ایک بڑا پردہ اُٹھ جاتا ہے،



سلہ۵ چہار مقالہ ص۶۳، گب،
سلہ۵۲ چہار مقالہ ص۶۲، گب

مشہور داستانِ معاصرت کی تنقید

نظام الملک کی معاصرت!

نظام الملک طوسی وزیر آل سلجوق کی ولادت اور شہادت کی تاریخ بالاتفاق سب کو معلوم ہے، یعنی ۴۰۸ھ یا ۴۱۰ھ[۱] مین وہ پیدا ہوا، اور ۴۸۵ھ مین اُس نے شہادت پائی، مشرق کے عام تذکرہ نویسون کی طرح اگر عمر خیام اور حسن صباح کو نظام الملک کا ہمدرس و ہمسن تسلیم کر لیا جائے، تو ماننا پڑیگا، کہ خیام اور حسن صباح کی ولادت بھی ۴۰۸ھ یا ۴۱۰ھ کے قریب قریب ہو، لیکن اس ہمدرسی و ہمسنی کا ثبوت اس داستان کے ثبوت پر موقوف ہے جسکا ابھی ہمکو جائزہ لینا ہے،

یہ داستان وہ مشہور قصہ ہے، کہ خیام حسن صباح، اور نظام الملک طوسی ہمسن، اور نیشاپور مین امام موفق کی درسگاہ مین ہم سبق تھے، وہین انھون نے باہم یہ طفلانہ معاہدہ کیا تھا کہ امام موفق کے شاگردون مین کوئی نہ کوئی بڑے عہدہ پر پہنچتا ہے، اس لیے ہم مین سے جو کوئی کسی بڑے عہدہ پر پہنچے وہ دوسرے دونون دوستون کو بھی اپنی دولت مین شریک کرے، اس پیشینگوئی کو بالآخر زمانہ نے صحیح ثابت کر دیا، اور نظام الملک وزیر سلطنت ہو گیا، معاہدہ کے مطابق اُسنے خیام کو ایک گرانقدر

[۱] عام تاریخون میں نظام الملک کی ولادت ۴۰۸ھ میں ملتی ہے لیکن علی بن زید بیہقی المولود ۴۹۹ھ المتوفی ۵۶۵ھ کی تاریخ بیہقی میں اس کی ولادت کا سال ۴۱۰ھ سنہ عشر و اربع مایۃ مذکور ہے، (دیکھو اقتباس تاریخ مذکور بعنوان خاندان سید الوزراء نظام الملک در اورینٹل کالج میگزین لاہور نومبر ۱۹۲۶ء منقول از نسخہ برٹش میوزیم لندن،)

سالانہ وظیفہ دیا، اور وہ اپنی علمی تحقیقات مین مصروف ہوگیا، لیکن حسن صباح نے دربار مین پہنچکر ایسی سازش کی کہ جس سے خود نظام الملک کی جڑ اوکھڑ جاتی' آخر وہ ناکام ہوا، اور مصر جاکر اسمٰعیلی داعیون مین شامل ہوگیا، یہ قصہ پہلے عموماً بڑی عقیدت کیساتھ تسلیم کیا جاتا تھا، لیکن بعد کو یورپ کے چند مستشرقین نے اس بنا پر کہ اس ہمسنی اور معاصرت کے تسلیم کرنے سے خیام اور حسن صباح کی عمرین سو برس سے زیادہ کی ماننی پڑینگی' اس داستان کو مشتبہ اور ناقابلِ اعتبار قرار دیا، ایک دلچسپ تاریخی قصہ کے تحقیق کی عدالت سے اسطرح مسترد ہوجانے سے تاریخ کی دلچسپی کا خون ہوتا ہے' اس لیے ضرورت ہے کہ اس پر ہمدردی سے غور کیا جائے،

اس قصہ کے اصلی ماخذ اس قصہ کے سب سے پرانے ماخذ دو ہین' ایک وصایاے نظام الملک جسمین نظام الملک کی زبان سے یہ قصہ بیان ہوا ہے' اور دوسرا جامع التواریخ فضل اللہ رشید ۷۱۸ھ، حسن بن صباح کے قلعۂ الموت کے خاص کتب خانہ مین سرگذشت سیدنا' کے نام سے حسن صباح کی ایک مختصر سوانح (منقول) بھی تھی' ہلاکو خان نے جب ۶۵۴ھ مین الموت پر قبضہ کیا، تو اپنے مسلمان درباری امیر عطاء الملک جوینی کو اس کتبخانہ کے جلانے کا حکم دیا، عطاء الملک نے اسمین سے یہ رسالہ الگ کرلیا، یہی رسالہ اسمٰعیلیون کی تاریخ کا اصلی سرمایہ ہے' جس سے خود عطاء الملک نے اپنی تصنیف مین اسمٰعیلیون کی تاریخ مین کام لیا ہے، اور اسی رسالہ کے معلومات کو بعد کو فضل اللہ نے اپنی تاریخ مین استعمال کیا ہے' اس طرح یہ واقعہ ایک بڑی سند رکھتا ہے،

دوسری طرف یہ واقعہ اُس کتاب (وصایاے نظام الملک) کے اس دیباچہ مین مذکور ہے' جو نظام الملک کی طرف منسوب ہے، لیکن جس کے نظام الملک کی طرف غلط طور سے منسوب ہونے

پر ابتک کوئی دلیل نہین پیش کیجا سکی ہو،

یہ واقعہ تین شخصیتون سے متعلق ہو، خیام حسن بن صباح، اور نظام الملک ابتک دنیا نے اس مقدمہ کے صرف دو گواہون کی شہادتین سنی ہین ایک حسن صباح کی جو "سرگذشت سیدنا" مین موجود ہے، اور دوسری نظام الملک کی، جو وصایا کے دیباچہ مین ہو، مقدمہ کا تیسرا گواہ ابتک چپ تھا یعنی خیام کی کوئی شہادت موجود نہ تھی لیکن اب یہ تیسری شہادت بھی حاصل ہوگئی ہو،

خیام کی شہادت — خیام کی اُن تصنیفات مین سے جنکا اُسکے سب سے پرانے سوانح نگار بیہقی نے ذکر کیا ہو، ایک رسالہ کتاب الکون والتکلیف ہو، یہ رسالہ مصر مین ۱۹۱۷ء مین چھپا ہو[1]، اُس کے صفحہ (۱۷۰) مین خیام ابن سینا کا ذکر کرتا ہو، کہتا ہے، کہ "اس مسئلہ پر شاید مین نے اور میرے استاد بو علی سینا نے خوب غور کرلیا ہے"، اصل عبارت یہ ہے،

ولعلی ومعلمی افضل المتاخرین الشیخ الرئیس	اور شاید مین نے اور میرے استاد پچھلے فلسفیون مین
اباعلی الحسین بن عبداللہ بن سینا	سب سے بہتر ابو علی حسین بن عبداللہ بن سینا بخاری
البخاری اعلی اللہ درجتہ قد امعنا	نے (خدا اُس کا درجہ بلند کرے) اس مسئلہ مین
النظر فیہا، (ص ۱۷۰)	خوب غور کرلیا ہے،

ابو علی سینا کی وفات بالاتفاق ۴۲۸ھ مین ہوئی ہے، اور فلسفہ کی شاگردی کے لیے کم از کم اٹھارہ برس کی عمر بھی مانی جائے، تو ۴۱۰ھ یا ۴۱۱ھ تک خیام کی تاریخ ولادت قرار دینی پڑے گی،

[1] یہ رسالہ مصر کے مطبع سعادت مین چھپا ہے، اور اُس کا قلمی نسخہ ۶۹۹ھ یعنی خیام کے تقریباً پونے دو سو برس کے بعد کا لکھا ہوا نور الدین بک مصطفی مصری کے کتب خانہ مین ہے، جس سے نقل لے کر اس مجموعہ مین شائع کیا گیا ہے،
(دیکھو مطبوعہ رسالہ کا خاتمہ)

جو خود نظام الملک کی تاریخ ولادت ہی،

عبارت بالا سے مقدمہ کے تیسرے گواہ کی شہادت معلوم ہوتی ہی،

اس قصہ کی صحت کے دوسرے امکانات

اگر اس قصہ مین ہمسنی کے بجائے صرف اُن کی ہمدرسی کے ثبوت پر قناعت کیجائے، تو اس کی صحت کے بہت سے امکانات پیدا ہو جاتے ہین،

۱- نظام الملک گو سن مین بڑا تھا، مگر تعلیمی نصاب مین وہ چھوٹا تھا، اور اس طرح حسن صباح اور خیام عمر مین چھوٹے ہو کر بھی اس کے ہمدرس ہو سکتے تھے،

۲- یہ ہمدرسی مکتبی تعلیم مین نہ تھی، بلکہ اعلیٰ تعلیم مین تھی، جسمین عمرون کا تفاوت، ہمدرسون مین ممکن ہی،

۳- امام موفق جنکی درسگاہ کا اس قصہ مین ذکر ہی، وہ ایک تاریخی شخصیت ہی، اور یقیناً وہ اس زمانہ مین ایسے ہی خوش نصیب شیخ وقت تھے،

اب ان مین سے ہر ایک امر کی تحقیق کی کوشش کرنی ہی،

ہمدرسی کا امکان

مین نے اپنے ایک مضمون "عمر خیام اور شعر العجم" شائع شدہ معارف (فروری سنہ ۱۹۲۴ء) مین یہ ثابت کیا ہے، کہ اگر سنہ ۵۱۷ھ تک خیام کی تاریخ وفات تسلیم کیجائے، جیسا کہ عام طور سے مشہور ہے اور سنہ ۴۲۵ھ مین بھی خیام اور حسن صباح کی پیدائش مانی جائے، تو سنہ ۴۴۰ھ مین جو اُن کے استاد امام موفق کی تاریخ وفات ہی، ہمسنی تو نہین، مگر ہمدرسی ممکن ہی، کہ یہ ہمدرسی ابجد خوانی مین نہ تھی، جیسا کہ غلطی سے عام طور پر سمجھا جاتا ہی[1]، بلکہ دینیات کے اعلیٰ درس مین تھی، امام موفق ہبۃ اللہ شافعیہ کے امام اور رئیس وقت تھے، اور اُن کی مجلس مین علماء و فضلاء کا جمگھٹا لگا رہتا تھا، وہ حدیث و فقہ کا درس دیتے

[1] چنانچہ آتشکدۂ آذر مین ہے، "مذکور است کہ با نظام الملک و حسن صباح طفل یک دبستان بودہ" (ص ۱۲۹ بمبئی)

تھے، خود وصایا مین لکھا ہی، کہ "درس قرآن و حدیث" یعنی یہ قرآن و حدیث کے درس مین شرکت تھی، جسکے لیے خاصی بڑی عمر چاہیئے، مکتب نشینی اور ابجد خوانی مین نہین، جس کے لیے کمسنی کی حاجت ہی،

"سرگذشت سیدنا" مین اس قصہ کو جہان بیان کیا ہی، وہان تصریح ہی، کہ "سترہ سال کی عمر کے بعد حسن صباح نیشاپور کی درسگاہ مین نظام الملک کا شریک درس ہوا" اس سے بھی ثابت ہوتا ہے، کہ یہ بچپن کے طفلانہ مکتب کا واقعہ نہ تھا، بالکل اچھی خاصی عمر کی درسگاہ علوم عالیہ کا واقعہ ہے، اور یہ بالکل ممکن ہی، بلکہ واقعہ ہے، کہ نظام الملک کی تعلیم دیر سے شروع ہوئی، جیسا کہ اُس کے حالات مین سبکی نے لکھا ہی، کہ "پہلے اُس نے قرآن حفظ کیا، پھر اپنے وطن طوس کے دیہات مین فقہ کی تعلیم پائی، اس کے بعد نیشاپور بھیجا گیا" ان تعلیمی منازل کو طے کرنے کے لیے خاصی بڑی عمر درکار ہی،

سلجوقیون نے سنہ ۴۲۹ھ مین نیشاپور فتح کیا، اور امام موفق سنہ ۴۳۶ھ سے سنہ ۴۴۰ھ تک مسند آرائے درس و موعظت رہے، اور نظام الملک نے چار برس ان کے درس مین شرکت کی، پھر وہ غزنین و بلخ گیا، اور داؤد سلجوقی کے قائم مقام گورنر ابو علی بن شادان کی نوکری کی، داؤد نے سنہ ۴۳۰ھ کے بعد ہی بلخ فتح کیا ہے، اور ابو علی بن شادان جس داؤد سلجوقی کی طرف سے بلخ مین قائم مقام تھا، اُس نے سنہ ۴۵۰ھ یا سنہ ۴۵۱ھ مین وفات پائی، اس لئے نظام الملک کے درس کی شرکت کی تاریخ سنہ ۴۳۶ھ سے سنہ ۴۴۰ھ تک قائم کیجا سکتی ہی، اور سنہ ۴۴۱ھ سے سنہ ۴۵۰ھ کے درمیان تک امیر بلخ کی ملازمت مین اُسکا رہنا بھی ممکن ہوتا ہے،

نظام الملک سے حسن صباح اور خیام کے کمسن ہونے کی شہادت خود دیباچہ وصایا سے،

وصایا کے دیباچہ مین حسن صباح اور خیام کے نیشاپور مین امام موفق کی مجلس مین آنے کے موقع پر ہے،

"حکیم عمر خیام و مخذول ابن صباح دو نورسیدہ بودند"

"نو رسیدہ" کے یہ معنی نہین کہ وہ اس درسگاہ مین تازہ وارد تھے، اور نئے آئے ہوئے تھے، بلکہ فارسی محاورہ مین اس کے معنی "تازہ جوان" اور "تازہ بالغ" کے ہین، جسکی ابتدائی حد سولہ سترہ برس سے شروع ہو جاتی ہے، البتہ اس کے بعد دیباچہ کا یہ فقرہ کہ "بسن من بودند" قابلِ غور ہے، یہ فقرہ نظام الملک کے اُن حالات کے خلاف ہے، جو معتبر تاریخون مین مذکور ہین کہ وہ جوانی کی عمر کو اور تعلیم کے وسطی حصہ تک غالباً اپنے وطن ہی مین پہنچ چکا تھا[1]، اس لئے یہ فقرہ الحاقی اور بعد کا بڑھایا ہوا معلوم ہوتا ہے،

پھر وصایا مین خیام کے تذکرہ مین ہے، کہ الپ ارسلان کے عہدِ حکومت مین خیام نظام الملک کی خدمت مین آیا، اور سوا سو اشرفی سالانہ کا وظیفہ اس نے پایا، اس کے بعد ہے،

"و حکیم عمر بعد ازان تکمیل فنون کردہ در علم ہیئت بدرجات رفیعہ ترقی نمود"

الپ ارسلان کا عہد ۴۵۵ھ سے ۴۶۵ھ تک ہے، ہم خیام کے اس کے دربار مین آنے اور وظیفہ پانے کا زمانہ درمیانی یعنی ۴۶۰ھ فرض کرتے ہین، اس سے معلوم ہوگا کہ ۴۶۰ھ تک جب نظام الملک بہت سے انقلابات کے بعد وزارت کے درجہ تک پہنچ چکا تھا، خیام ہنوز علوم و فنون کی تکمیل سے فارغ نہ ہوا تھا،

اس تفصیل سے ظاہر ہوگا، کہ نظام الملک کو اگر بڑا، اور بقیہ دُو رفیقون کو عمر مین اس سے چھوٹا فرض کیا جائے تو ہمدرسی ممکن ہے، بشرطیکہ خیام کی مشہور عام تاریخ وفات صحیح مان لیجائے،

امام موفق | امام موفق اور اُن کی مجلسِ درس، اور اون کی سفارش سے اعلیٰ سرکاری عہدون پر پہنچنا جیسا کہ اس داستان مین مذکور ہوا ہے، یہ سب قرین قیاس باتین ہین، اور اُن کی تصدیق دوسرے

[1] تاریخ ابن اثیر ج ۱۰ صفحہ ۱۳۹، و تجارب السلف ہندو شاہ بن سنجر (ص ۲۳۰) و حبیب السیر بحوالہ ضمیمہ سیاست نامہ موسیو شیفر، و ابن خلکان و طبقات الشافعیہ سبکی ترجمہ نظام الملک (ج ۳)،

ذرائع سے بھی ہوتی ہے، حافظ سبکی نے طبقات الشافعیۃ الکبریٰ مین اس خاندان کا پورا ذکر کیا ہے، (دیکھو کتاب مذکور جلد ۳ صفحات ۵۹ و ۸۵ مطبوعہ حسینیہ مصر) سبکی کہتے ہین،

وکان بیتھم مجمع العلماء وملتقی الائمۃ (ج ۳ ص ۸۶) — اُن کا گھر علما کے ملنے اور فضلا کے اکٹھے ہونے کا مقام تھا،

امام موفق کے باپ قاضی ابو عمر محمد بن حسین بسطامی امام وقت تھے، یہ ۳۸۸ھ مین سلطنت (دیلم) کی طرف سے قاضی بناکر نیشاپور بھیجے گئے، وہان شافعیہ اور اہل حدیث نے اُن کا بڑا خیر مقدم کیا، اور اُس وقت سے یہ خاندان تمام شوافع کا سرگروہ و پیشوا ہو گیا، اور یہ جاہ و ثروت حاصل کی تھی کہ وہ وزارت کا متوقع تھا، اور درحقیقت یہی عہدہ طلبی کی کشمکش تھی جس کو وزیر عمید الملک کندری نے مذہبی فتنہ کی صورت مین کھڑا کیا، تاکہ وزارت کا منصب اُس سے چھنکر امام موفق کے صاحبزادہ ابوسہل کو نہ مل جائے، امام الحرمین اور امام قشیری وغیرہ کی جلاوطنی کے موقع پر ابوسہل نے سلجوقی سلطنت کا پرزور مقابلہ کیا، اور آخر اپنی بات منوا چھوڑی[1]،

خود امام موفق اس رتبہ کے تھے کہ سلجوقیون کو اُن کو اپنا پیشوا ماننا پڑا، چنانچہ حکیم ناصر خسرو جب ۴۳۷ھ مین نیشاپور پہنچا ہے، تو وہ اُن سے ملا ہے، اور اُن کیساتھ نیشاپور سے نکلا ہے، اس کا بیان ہے کہ خواجہ موفق سلطان طغرل بیگ سلجوقی کے پیر تھے.

"دویم ذیقعدہ از نیشاپور بیرون رفتم درصحبت خواجہ موفق کہ خواجۂ سلطان بود" (سفرنامۂ ناصر خسرو ص ۴ مطبع کاویانی برلن)

[1] اس واقعہ کی پوری تفصیل طبقات الشافعیہ سبکی کے حسب ذیل تراجم مین دیکھو، امام ابوالحسن اشعری ج ۲ ص ۲۷۰ و ص ۲۷۱ ابوسہل بسطامی ج ۳ ص ۵۹، امام عبدالکریم قشیری ج ۳ ص ۲۴۵، امام الحرمین عبدالملک جوینی ج ۳ ص ۲۵۲،
یہ بات کہ اس فتنہ کا اصلی راز وزارت کا عہدہ تھا، سبکی نے طبقات ج ۲ ص ۲۷۰ مین لکھی ہے، وکان مرموقا بالوزارۃ،

سلطانِ وقت کا پیر ہونا خود عوام کی مقبولیت، عقیدت، اور شاہی توسل کا کافی ذریعہ ہوسکتا تھا، اس کے علاوہ سلطان کا پہلا کاتب (سکریٹری) عمید الملک کندری (جو آخر نظام الملک سے پہلے وزارت تک پہنچ گیا تھا،) کی نسبت بتصریح ثابت ہے، کہ وہ انھیں امام موفق کی سفارش سے اس درجہ کو پہنچا تھا، چنانچہ زبدۃ النصرۃ تاریخ آل سلجوق للبنداری میں ہے،

وكان سببُ معرفته لطغرل بك	عمید الملک کے طغرل بیگ سے شناسائی کا
انهٗ لما ورد نيشاپور افتقر الى	سبب یہ ہوا کہ جب طغرل نیشاپور پہنچا، تو اوسکو
كاتب يجمع في العربية والفارسية	ایک ایسے میرمنشی کی ضرورت ہوئی، جو عربی و
بين الفصاحتين. فدل عليه	فارسی دونوں میں پوری دستگاہ رکھتا ہو
الموفّق والدُ ابي سهل،	تو ابو سہل کے والد موفق نے طغرل کو عمید الملک
(ص ۲۹، مطبوعۂ مصر)	کا پتہ دیا،

ابن اثیر میں ہے،

وكان سببُ اتصاله بالسّلطان	عمید الملک کے سلطان طغرل تک پہنچنے کا سبب
طغرل بك ان السّلطان لما ورد	یہ ہوا، کہ سلطان جب نیشاپور آیا، تو اُس نے ایک
نيشاپور طلب رجلا يكتب ويكون	شخص کو تلاش کیا جو انشا کا کام کر سکے، اور
فصيحًا بالعربية فدل عليه	جو عربی میں ماہر ہو، تو ابو سہل کے والد
الموفّق والد ابي سهل،	موفق نے عمید الملک کو بتایا،

(ج ۱۰ ص ۲۰، بریل)

طغرل بیگ نیشاپور ۴۲۹ھ مین پہنچا ہی، اس لیے امام موفق کی سفارش سے اُس کا دربار سلطانی مین اس عہدہ پر سرفراز ہونا اسی سال یا ۴۳۰ھ مین ممکن ہی، قرین قیاس ہی کہ اسی واقعہ نے یہ شہرت پیدا کی ہو جس کے لیے ۴۳۶ھ مین نظام الملک وغیرہ نے اس مجلس مین قدم رکھا،

عمید الملک، امام موفق کی مجلس کے حاضر باش لوگون مین تھا، چنانچہ دمیۃ القصر مین اُس کے معاصر باخرزی کی شہادت ہی،

عمید الملک ابو نصر منصور الکندری	عمید الملک ابو نصر منصور کندری...... میری[1]
..... جمعنی وایاہ مجلس الامام	اوسکی ملاقات امام موفق کی مجلس مین ۴۳۴ھ
الموفق سنۃ اربع وثلاثین (واربعمائۃ)	مین ہوئی،

امام موفق اپنے باپ قاضی ابو عمر محمد بن حسین بُسطامی کی وفات کے بعد جنھون نے ۴۰۸ھ مین وفات پائی، اُن کے جانشین ہوئے، اور سلطنت کی طرف سے خلعت اور جمال الاسلام کا لقب ملا[2] اور ۳۶ برس تک شان وشکوہ اور وجاہت کیساتھ مسند افادہ پر جلوہ آرا رہکر ۴۴۰ھ مین وفات پائی،[3]

نظام الملک حسن صباح سے پہلے سے واقف تھا،

اسی طرح یہ بھی ثابت ہے، کہ نظام الملک، حسن بن صباح سے پہلے ہی پوری طرح واقف تھا، اور مزید واقفیت کی صورت یہ تھی کہ حسن صباح رے کا رہنے والا تھا، اور رے کا رئیس ابو مسلم نظام الملک کا خسر تھا، وہ نہایت دیندار اور مذہبی تھا،

---

[1] دمیۃ القصر وعصرۃ اہل العصر باخرزی، مطبوعہ حلب ص۱۴۲، موسیو شیفر نے سیاست نامہ کے ضمیمہ مین (ص۱۱۵ مطبوعہ پیرس) اس عبارت کو نقل کیا ہی، مگر تعجب ہے کہ اپنے فرنچ دیباچہ مین (ص۵) اس عبارت کو خریدۃ القصر وجریدۃ العصر عماد الدین اصفہانی کی طرف منسوب کیا ہی، حالانکہ ظاہر ہی کہ عماد اصفہانی عمید الملک کندری کے بہت بعد پیدا ہوا ہی، اس لیے عمید الملک کے متعلق یہ معاصرانہ شہادت عماد الدین کی تصنیف مین نہین ہوسکتی ہے۔ [2] طبقات الشافعیہ سبکی ج ۳ ص۹۰ مصر، کتاب الانساب سمعانی ورق ۸۱ (گب میموریل) [3] ایضاً، ص۵۶

اس زمانہ مین باطنیہ تحریک کا مرکز مصر تھا، جہان خلافت عباسیہ کی حریف سلطنت دولت فاطمیہ اسماعیلیہ قائم تھی، اُس کے داعی ملک کے گوشہ گوشہ مین پھیلے تھے، اس لیے مشتبہ آدمیون کی دیکھ بھال رکھنا ہر رئیس و امیر کا مذہبی اور سیاسی فرض سمجھا جاتا تھا، اس کے بعد ابن اثیر کی یہ عبارت پڑھئے،

وكان الحسن بن صباح رجلا	اور حسن بن صباح ایک بلند ہمت، قابل اور
شهما كافيا عالما بالهندسة و	ہندسہ اور حساب اور نجوم اور سحر وغیرہ کا عالم تھا
الحساب والنجوم والسحر وغير ذلك	اور رے کا رئیس اس زمانہ مین ایک شخص تھا جسکا
وكان رئيس الري انسان يقال له	نام ابو مسلم تھا، اور وہ نظام الملک کا خسر تھا، تو
ابو مسلم وهو صهر نظام الملك	اس نے حسن بن صباح پر یہ الزام لگایا، کہ مصری
فاتهم الحسن بن صباح بدخول	داعیون کی ایک جماعت اُس کے پاس آئی،
جماعة من دعاة المصريين عليه	ابن صباح ڈرا، اور نظام الملک اس کی عزت
فخافه ابن الصباح وكان نظام الملك	کرتا تھا، اور ایک دن اُس نے فراست کی راہ سے
يكرمه وقال له يوما من طريق	اس سے کہا کہ یہ شخص عنقریب نادان عامیون کو گمراہ
الفراسة عن قريب يُضل هذا	کریگا، تو حسن بن صباح ابو مسلم کے ڈر سے بھاگا،
الرجل ضعفاء العوام، فلما هرب الحسن	ابو مسلم نے اس کو ڈھونڈا، تو اُس کو نہ پا سکا، اور
من ابي مسلم طلبه فلم يدركه وكان	حسن بن صباح اوس ابن عطاش طبیب کے
الحسن من جملة تلامذة ابن عطاش الطبيب	شاگردون مین تھا، جس نے اصفہان کے
الذي ملك قلعة اصفهان ومضى ابن الصباح	قلعہ پر قبضہ کر لیا تھا، اور حسن صباح روانہ ہوا

وطاف البلاد و وصل الی مصر (ج ۱۰ ص ۲۱۶) اور ملکون مین گھوما اور مصر پہنچا،

ہمدرسی ہنسی اور آخری سازش کی روایت کو چھوڑ کر دیکھو کہ ابن اثیر کا بیان کسقدر وصایا کے دیباچہ اور سرگذشت کے بیان سے ملتا جلتا ہے،

باایں ہمہ یہ داستان فرضی ہے

لیکن ان موافق قیاسات کے باوجود، اس ہمدرسی کا بھی ثبوت اس پر موقوف ہے، کہ خیام کی تاریخ وفات ۵۱۵ھ یا ۵۱۷ھ تسلیم کیجائے، تاکہ خیام زیادہ سے زیادہ سو برس کا فرض کیا جاسکے، مگر تحقیق کا قلم خیام کی وفات کا سانحہ اس کے بہت بعد ماننے پر مجبور کرتا ہے، یعنی ۵۲۶ھ مین، اور اس حساب سے اس کو اس ہمدرسی کے ثبوت کیلئے بھی سو سے بہت زیادہ عمر کا ماننا پڑیگا، جو بہرحال مشتبہ ہے،

یہ بھی قابل لحاظ ہے کہ نظام الملک کا زمانہ تعلیم، اور امام موفق المتوفی ۴۹۴ھ کی درسگاہ ۴۴۰ھ مین یقیناً ختم ہوچکی تھی، اب خیام کی ولادت ۴۲۵ھ اور اسکی عمر سو برس کی مانی جائے، تب کہین جاکر یہ ممکن ہوگا کہ دس گیارہ برس کا خیام، اٹھائیس برس کے نظام الملک کا ہمدرس ہوسکے،

یہ بھی خیال مین رہنا چاہئے کہ نظام الملک کی تعلیم اور اساتذہ تعلیم کا ذکر تاریخون مین محفوظ ہے، مگر اُن مین امام موفق کا نام کسی نے نہین لیا ہے، حالانکہ خود نیشاپور کے مشہور شیخ امام قشیری کا نام نظام الملک کے شیوخ حدیث مین لیا گیا ہے[1]،

خیام کے مطبوعہ رسالۂ تکوین مین ابوعلی سینا المتوفی ۴۲۸ھ کی نسبت جو لفظ "میرے استاد (معلمی)" کا ہے، اسکی مطبوعہ عبارت میرے نزدیک مشکوک ہے، ابوعلی سینا کی شاگردی ظاہر ہے کہ فلسفہ مین ہوگی، اور ایک ایسے معلم فلسفہ کی شاگردی کے لیے جس نے ۴۲۸ھ مین وفات پائی، کم ازکم

[1] طبقات الشافعیۃ الکبری سبکی ترجمۂ نظام الملک،

اس کے شاگرد کی عمر اٹھارہ برس تو فرض کرنی پڑے گی، اور اس حساب سے اسکی ولادت ابو علی سینا کی شاگردی کیلئے سنہ ۴۱۰ھ مین ماننا چاہیئے، اور اس طرح سنہ ۵۲۶ھ مین جو اُسکی وفات کا سال ہے اسکو ایک سو سترہ برس کا ہونا چاہیئے،

پھر ابو علی سینا کی آخری عمر سراسر پریشانی اور آوارہ گردی مین گذری ہی جسمین سلاطین کے ڈر سے ڈرتا چھپتا اور ادھر اُدھر بھاگتا رہا ہی، ایسی حالت مین کسی کا شاگرد بننا بہت مشکل ہی، اس حال مین خیام کا اُس تک جانا اور پہنچنا اور شریک درس ہونا محال سا معلوم ہوتا ہے، بلکہ خیام کے سال ولادت اور سال وفات کی تخمینی تعیین کی جو کوشش مین نے آگے کی ہے، اسکو پیش نظر رکھتے ہوئے، خیام کے سنہ ۴۱۰ھ مین پیدا ہونے کا تصور بھی نہین ہو سکتا ہے، اس لیے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس رسالہ مین معلمی (میرے استاد) کے بجائے، معلمک (تیرے استاد) ہوگا، کیونکہ قاضی محمد بن عبدالرحیم نسوی جس کے سوال کے جواب مین یہ رسالہ ہے اپنے کو ابن سینا کا شاگرد کہتا ہے، یا یہ بات ہی کہ خیام جیسا کہ میرا ظن غالب ہی، ابو علی سینا کے کسی شاگرد کا شاگرد تھا، اس لئے اس نے تعظیماً ابو علی سینا کو اپنا استاد و معلم قرار دیا، یعنی بواسطہ استاد، ورنہ خیام کا ابو علی سینا کا براہ راست شاگرد ہونا، میرے آیندہ پیش کردہ دلائل کے لحاظ سے ممکن نہین،

خیام کی ایک رباعی سے اسکی درازی عمر پر استدلال صحیح نہین رباعیات خیام کے بعض نسخون مین ایک رباعی پائی جاتی ہے،

آنم کہ پدید گشتم از قدرت تو — صد سالہ شدم بناز از نعمت تو
صد سال بامتحان، گنہ خواہم کرد — تا جرم منست بیش یا رحمت تو

اس سے شاعر کی عمر سو سال سے زیادہ کی ثابت ہوتی ہے، مگر دوسرے نسخون مین اس رباعی

کا دوسرا مصرع اس طرح ہے،

پروردہ بناز گشتم از نعمتِ تو

بعض نسخون مین یہ رباعی سرے سے نہین پائی جاتی اور کہین یہ رباعی دوسرے شاعر کیطرف بھی منسوب ملتی ہی، اس لیے اس پر تاریخی نتیجہ کی بنیاد نہین پڑسکتی،

وصایاے نظام الملک کا دیباچہ الحاقی ہے،

اوپر گذرچکا ہے کہ اس داستان کے اصلی ماخذ دو ہین، ایک وصایاے نظام الملک کا دیباچہ، اور دوسرا سرگذشت سیدنا ان دونون مین گو مرکزی داستان ایک ہے، مگر دیباچۂ وصایا مین ان دونون کی چپقلش کا جو اصل واقعہ لکھا ہی، وہ الگ الگ ہی، دیباچۂ وصایا مین یہ واقعہ لکھا ہے کہ اونٹ والون کو حلب سے اصفہان تک پتھرون کے لانے مین اجرت کی تقسیم مین غلطی کا معمولی الزام حسن صباح نے نظام الملک پر لگایا تھا، پھر آمد و خرچ سلطنت کے کاغذات کا معاملہ اسطرح مبہم درج کیا ہے کہ اصلیت نہ معلوم ہو اور حسن صباح ہی بدنیت ٹھہرے، اور نظام الملک کی برأت اور حسن صباح کی شرارت ظاہر ہو، اور سرگذشت سیدنا مین جو واقعہ لکھا ہی یعنی ممالک محروسہ کے آمد و خرچ کے حساب کی تیاری مین نظام الملک کا دو برس کی مہلت مانگنا، اور حسن صباح کا اسکو چالیس روز مین تیار کردینا، اور نظام الملک کا سازش سے ان کاغذات کو پراگندہ اور منتشر کردینا یا کرادینا، اس سے نظام الملک کی بے ایمانی، اور حسن صباح کی کارگذاری ظاہر ہوتی ہے، ان دونون کتابون مین صورت واقعہ کا ایسا ہونا ضروری تھا کہ دیباچۂ وصایا نظام الملک کی طرف سے لکھا گیا ہے اور سرگذشت حسن صباح کے حامیون نے لکھی ہی، اس لیے ان دونون کتابون کے مصنفون کا اپنے اپنے پہلو کو بچانا، اور دوسرے کو ملزم گردانا طبعی ہی،

ہم نے گو وصایائے نظام الملک کو نظام الملک ہی کی یادداشتون کا مجموعہ تسلیم کیا ہی، مگر یہ حقیقت پیش نظر رہنی چاہئے کہ اصل کتاب درحقیقت پہلے نظام الملک کی منتشر یادداشتین اور تحریرین تھین، جو اُسکی اولاد مین وراثۃً محفوظ چلی آتی تھین، اور لوگ اپنی کتابون مین اُن کے ٹکڑون کو نقل کرتے تھے، چنانچہ خیال آتا ہے کہ مین نے کہین کہین اوسکی حکایتین عوفی کی جوامع الحکایات مین پائی ہین، جو غالباً ۶۳۰ھ مین ہندوستان ہی مین تالیف پائی ہے، خود وصایا کا جامع جس نے شاید نوین صدی ہجری مین ان کو جمع کیا ہی وہ اپنے کو اور جسے امیر فخر الدولہ حسن بن امیر تاج الدین کے نام معنون کیا ہے اس کو نظام الملک کی اولاد و نسل سے ظاہر کرتا ہے،

دیباچہ مین کہتا ہے،

"این ضعیف ہدایا و تحف ہیچ چیزے مساوی آن نصائح ندانست کہ جناب نظام الملک جہت ولد اعز خود بخط مبارک نوشتہ، و فی الحقیقت ہریک ازان دُرّ براعت قانونی شامل در وزارت و دستوری کامل و بدان جہت تا امروز در اطراف منتشر و در افواہ مشتہر و بر افواہ و السنہ سائر بود و در ازمنہ و امکنہ دائر، و آن سخنہا بعضی در کتب بمطالعۂ این ضعیف رسید و بعضی از اجداد خود کہ منتسب بدودمان بودند شنیدہ، و این نصائح مع لوازمہا بیک مقدمہ و دو فصل ممہد گردانیدہ"

اس دیباچہ سے صاف ظاہر ہے کہ اس کتاب کی بعض باتین نظام الملک کی تحریری یادداشتون کے علاوہ دوسری کتابون اور زبانی روایتون سے بھی ماخوذ ہین، اور انھین مین یہ مقدمہ اور اس مقدمہ کی یہ داستان بھی ہی، جو سرگذشت سیدنا کے ذریعہ سے ساتوین صدی کے آخر مین پھیل چکی تھی، جامع نے انھین واقعات کو لے کر نظام الملک کی زبان سے مقدمہ مین بیان کر دیا ہی، اسلیے وصایا کے دیباچہ مین یہ داستان، نظام الملک کی تحریر نہین، بلکہ اسی سرگذشت کی صدائے بازگشت ہی،

جو آٹھوین اور نوین صدی کی تصنیفات مین شائع تھی، اس دیباچہ کی عبارت کو نظام الملک کے قلم سے کوئی تعلق نہین ہے،

اس داستان مین خود بعض ایسی اندرونی شہادتین بھی موجود ہین، جنسے اس کا ناقابل تسلیم ہونا بالکل ظاہر ہوجاتا ہے، مثلاً

امام موفق کی عمر

اس داستان مین امام موفق کی عمر نظام الملک کے پہنچنے کے وقت (سنہ ۴۳۶ھ مین) پچاسی سے زاید بتائی گئی ہے، تو سنہ ۴۴۰ھ مین جب انھون نے وفات پائی ہے، انکی عمر نوے کے قریب ہوگی، اس حساب سے اُن کی پیدایش سنہ ۳۵۰ھ مین ماننی پڑیگی، گو ہم کو افسوس ہے کہ سخت تلاش وجستجو کے باوجود بھی ہمین ان کا سال ولادت معلوم نہ ہوسکا، مگر یہ معلوم ہے کہ اُن کے والد ابو عمر بسطامی سنہ ۳۸۸ھ مین قاضی ہوکر نیشاپور آئے تھے، اور سنہ ۴۰۸ھ[1] مین وہین وفات پائی، اور یہین انکی شادی امام ابو طیب سہل بن ابی سہل صعلوکی مفتی نیشاپور کی لڑکی سے ہوئی تھی، جس سے موفق اور مؤید دو لڑکے ہوئے، (سبکی ج ۳ ص ۵۹ و ج ۴ ص ۰، وسمعانی ذکر صعلوکی) اس بنا پر سنہ ۳۵۰ھ مین موفق کی پیدایش صحیح نہین معلوم ہوتی کہ اُس وقت تک تو اُن کے والدین کی شادی بھی نہین ہوئی تھی، اسی طرح سنہ ۴۳۶ھ مین ان کی یہ عمر یعنی پچاسی سال ثابت نہین ہوتی ہے، کہ اگر سنہ ۳۸۸ھ مین یعنی جس سال اُن کے والد نیشاپور آئے اسی سال اُن کے والدین کی شادی اور انکی ولادت تسلیم کیجائے تو سنہ ۴۳۶ھ مین انچاس سے زیادہ ان کی عمر نہ ہوگی، امام موفق کے نامور صاحبزادہ امام ابو سہل سنہ ۴۲۳ھ مین پیدا ہوئے تھے[2]، اگر

---

[1] اس مقالہ کی تحریر کے بعد اور طبع سے پہلے خطیب بغدادی کی تاریخ بغداد جلد دوم چھپکر آئی، اسمین بھی ان ابو عمر بسطامی کا حال موجود ہے، وفات سنہ ۴۰۸ھ کی لکھی ہے مگر ولادت کا سال نہین لکھا، (ص ۲۴۷، مصر)

[2] سبکی کی طبقات کبریٰ ج سوم ص ۸۵،

۴۳۶ھ مین امام موفق کی عمر پچاسی سے زیادہ ہوتی تو ۴۲۳ھ مین جب اُن کے لڑکے کی ولادت ہوئی اُن کی عمر کم از کم اکھتر برس کی ماننی پڑیگی، اور اس سن مین نئے لڑکے کے باپ بننے کی صلاحیت اگر محال نہین، تو مستبعد ضرور ہے،

لفظ سبق | وصایا کی اس عبارت مین روزانہ درس کے لیے لفظ "سبق" اور "ہم سبقی" استعمال کیا گیا ہے، میرے علم مین یہ لفظ چوتھی اور پانچوین صدی ہجری تک عربی و فارسی ادبیات مین پیدا نہین ہوا تھا، اس لئے نظام الملک کے قلم سے یہ لفظ نہین نکل سکتا، لفظ "سبق" کے اصلی معنی پیشدستی اور آگے بڑھنے کے ہین، اور دراصل گھوڑ دوڑ کی ایک اصطلاح ہے جو بعد کو مجازاً متداول معنون مین مستعمل ہو گیا، عربی اور قدیم فارسی لغات مین اس کا پتہ نہین ہے، عربی مین سب سے پہلے یہ لفظ شرح وقایہ کے دیباچہ مین ملتا ہے

والمولی المؤلف الّفها سبقاً	اور آقا مصنف اس کتاب کو سبق سبق کر کے
سبقا وکنت اَجری فی میدان	لکھتے تھے اور مین اُس کے یاد کے میدان مین
حفظہ طلقاطلقا،	قدم قدم چلتا تھا،

اس لفظ کے اس اولین استعمال مین وہی گھوڑ دوڑ کا استعارہ موجود ہے، صاحب شرح وقایہ عبید اللہ صدر الشریعہ کا وطن بخارا تھا، اور وہین ۷۴۷ھ مین وفات پائی، (طبقات الحنفیہ مولنا عبد الحیٔ فرنگی محلی ص ۴۶ مصطفائی) اس سے ظاہر ہے کہ یہ لفظ آٹھوین صدی ہجری کی پیداوار ہے،

فارسی اشعار مین بھی یہ لفظ کسی پرانے شاعر کی زبان سے سننے مین نہین آیا، پرانا لفظ اس کیلئے "درس" ہے، البتہ فارسی کے شعراے متوسطین کے کلام مین یہ لفظ ملتا ہے، بہار عجم مین جن شاعرون کے اشعار سند مین پیش کئے گئے ہین، اُن مین جس سب سے قدیم شاعر کا نام ہے وہ امیر خسرو المتوفی ۷۲۵ھ ہین،

کتابے شد گل اے غنچہ تو بکشا مصحف خود را

بہ بلبل دہ کہ سبق کیف یحیی الارض ازان گیرد

بہرحال عربی و فارسی کی ان دونوں سندوں سے اس لفظ کا اس معنی مین نظام الملک کے دو سو برس بعد پیدا ہونا ظاہر ہوتا ہے،

دیباچہ مین طریق درس کی غلطی

اس سے زیادہ یہ کہ اس دیباچہ مین امام موفق کی مجلس مین جس طریق درس کا اظہار نظام الملک کی زبان سے کیا گیا ہے، وہ اس زمانہ مین پیدا ہی نہین ہوا تھا، دیباچہ مین ہے،

"فرزندے کہ نزد امام بقرأت قرآن و حدیث قیام مینماید . . . . دوران مجلس حاضر گشتہ با من ہم سبقی میکردند، و چون از نزد امام بیرون می آمدم ایشان نیز موافقت نمودہ در گوشہ می نشستیم و درس گذشتہ را اعادہ مینمودیم"

اول یہ سمجھ لینا چاہئے کہ امام موفق کی مجلس کوئی باقاعدہ درس گاہ، یا مدرسہ، یا کالج نہ تھا، بلکہ امام موصوف کا مکان (بیت) تھا جہان وہ بیٹھکر علماء و فضلاء کو خطبہ و املا دیا کرتے تھے، اور سینکڑون شائقین بیٹھکر سنتے تھے سبکی مین ہے،

وکان بیتهم مجمع العلماء وملتقى الائمة،	اور ان کا گھر علماء کا اجتماع گاہ اور اکابر علم کی جائے ملاقات تھا،

اس زمانہ کا طریق درس خصوصاً فقہ و حدیث کا یہ تھا کہ مدرس مجلس مین بیٹھکر طلبہ کے سامنے کتاب کے بغیر اپنی روایات اپنی سند سے بیان کرتے تھے، اور مسائل پر اور اپنی تحقیقات و اجتہادات پر تقریر کرتے تھے،

[1] طبقات ج ۳- ص ۸۶،

اور حاضرین سنتے تھے اس عہد کے تمام علماء کے حالات پڑھو یہی نقشہ نظر آئیگا، اس طریقۂ درس کو "املا" کہتے تھے، اسی لیے اس زمانہ مین "قرأت حدیث" نہین بلکہ "سماعِ حدیث" بولتے تھے، اور اسی لیے طلبہ کے اس درس لینے کو "سماع" (سننا) کہتے تھے، مزید تشفی کے لیے امام موفق اور اُن کے معاصرین کے طرقِ درس کے الفاظ معتبر سندون سے ہم نقل کرتے ہین، امام موفق کے صاحبزادہ اور جانشین کے حال مین ہی،

وکان یقیم رسم التدریس وسمع	وہ تدریس کی رسم قائم رکھے تھے، اور خراسان
من مشائخ وقتہ بخراسان	وعراق مین اپنے زمانہ کے شیوخ سے
والعراق، (سبکی ۳ ص ۸۶)	سنا،

امام الحرمین المتوفی ۴۷۸ھ کے حال مین ہے،

قعد مکانہ للتدریس	وہ ان کی جگہ تدریس کے لیے بیٹھے درس دیتے
یدرس ویفتی ویجمع طرق	تھے، فتوی دیتے تھے، اور مذہب کے طریقون
المذہب، (ابن خلکان)	کو جمع کرتے تھے،

زیادہ صحیح نقشہ امام موفق کے دوست و ہمنشین و معاصر اور نظام الملک کے شیخ[1] الحدیث امام ابوالقاسم قشیری کے حال مین ملتا ہے،

وقعد یسمع جمیع درسہ وأتی	اور وہ اُن کے درس کو سننے بیٹھے اور اس پر کچھ
علیہ ایام فقال لہ الاستاذ ھذا العلم	دن گذرے، تو استاد نے ان سے کہا کہ یہ علم
لایحصل بالسماع وما توھم فیہ	سماع کے بغیر نہین آتا، اور ان کو یہ وہم بھی نہ

[1] طبقات کبری سبکی، ترجمۂ نظام الملک،

ضبط ما یسمع فاعاد عندہٗ ما سمعہ عنہ و قررہ احسن التقریر من غیر اخلال بشئ فتعجب . . . . فلست تحتاج الی درسی یکفیک ان تطالع مصنفاتی و تنظر فی طریقی، (سبکی ۳ ص ۲۴۴)

تھا کہ یہ جو سنتے ہین اُس کو محفوظ رکھتے ہین تو انھون نے جو اُن سے سنا تھا وہ اعادہ کر دیا اور کسی تغیر کے بغیر پوری طرح اوسکی تقریر کر دی . . . . . تو استاد نے کہا کہ تم کو میرے درس کی ضرورت نہین تمھارے لیے یہی کافی ہے کہ میری تصنیفات کا مطالعہ کرو، اور میرے

پھر خود جب درس و املا دینے بیٹھے تو

ورتب المجالس . . . . فسمع منھم الحدیث . . . . ولقد عقد لنفسہ مجلس الاملاء فی الحدیث سنۃ ۲۳۰ وکان یملی الی سنۃ ۲۶۵، یذنب امالیہ بابیات و ربما کان یتکلم علی الحدیث باشارآتہ ولطائفہ۔ (سبکی ۳ ص ۲۴۵)

درس کی مجلسین ترتیب دین، . . . . . تو ان سے حدیثین سنین . . . . اور خود اپنے لیے املائے حدیث کی مجلس سنہ ۲۳۰ھ مین قائم کی، اور سنہ ۲۶۵ھ تک املا دیتے رہے، اور وہ اپنے املا مین اشعار ملایا کرتے تھے، اور اکثر حدیث پر ان کے لطائف و نکات کیساتھ گفتگو کیا کرتے تھے،

البتہ مصنفین کی تصنیفات اُن کو پڑھکر سنائی جاتی تھین، لیکن اسباق کے طور پر نہین، الغرض میرے خیال مین اس زمانہ تک خاص نصاب اور کتابون کے سبق کا طریقہ نہ تھا، اور نہ طلبہ پڑھنے کے بعد سبق کو اسطرح دہراتے تھے، جس کے لیے ہمارے عربی مدرسون مین تکرار کی اصطلاح جاری ہے

یہ طریقہ اسلامی مدارس کے زوال کے بعد کی یادگار ہے جو غالباً تاتاری فتنہ کی علمی موت کے بعد شائع ہوا، یہ بھی اس بات کا ثبوت ہے، کہ وصایا کا یہ دیباچہ الحاقی ہے، جس کو جامع نے زبانی سنکر یا سرگذشت سیدنا سے لیکر اس کتاب مین بحذف و اضافہ شامل کر دیا ہے،

عربی الفاظ کی بہتات | جن لوگون نے پانچوین صدی کی فارسی نثرین پڑھی ہین، یا خود سیاست نامہ اور وصایا کو دیکھا ہے، وہ تسلیم کرین گے اکہ عربی الفاظ کی بہتات اور کثرت اس عہد کی زبان نہ تھی اور خصوصاً نظام الملک کا یہ انداز نہین، مگر اس دیباچہ مین بکثرت عربی الفاظ اور فقرے ہین، مثلاً

"بسیار معزز و متبرک بود، . . . .

ہریک را از دولتے میسر گردد علی السویہ مشترک . . . . . . بسبب علو ہمت و پاکی طینت بتلطفات

صافیہ متکلف اکنون مرا متمنی آنست . . . . چہ بحسب غالب ظن مقتضی کفران نعمت است،

عیاذاً باللہ، توقع آنکہ نوعے سازی کہ از دولت تو در گوشہ نشینم و بنشر فوائد علمی مشغولی نمایم . . . . .

انچہ در وسع محافظان عہد و وفا و مراقبان صدق و صفا باشد از اعزاز و اکرام حق القدوم باو تحیز

ظہور می رسید و یافیوماً لطفے مجدد و تفقدے ممہد بوقوعے می پیوست"

یہ طرز عبارت، جامع وصایا کے مقدمہ سے البتہ ملتی جلتی ہے،

خیام کی سالانہ امداد کا واقعہ بھی مشتبہ ہے، | اس داستان کے رو سے خیام نے نظام الملک کی اس ملاقات کے وقت تک ہندسہ و ہیئت کی تکمیل نہین کی تھی، نظام الملک نے جب الپ ارسلان کے زمانہ مین (۴۶۵ھ) سالانہ بارہ ۱۲ سو اشرفی کا مالی وظیفہ مقرر کیا، تب وہ ان علوم کی تکمیل مین مصروف ہوا، مگر خیام نے اپنی تصنیف جبر و مقابلہ مین جو میری تحقیق مین اسکی سب سے پہلی تصنیف ہے،

اور جو ۴۷۶ھ کے قریب لکھی گئی ہے، اسمین خیام نے دنیا کی ناقدری کا جو ماتم کیا ہے، اور اپنی ایسی اہم تصنیف کو نظام الملک جیسے محسن کو چھوڑ کر قاضی ابوطاہر جیسے گمنام کے نام جو معنون کیا ہے، ایسا ہونا اس گران بہا شاہانہ امداد کے بعد ممکن نہ تھا، وہ قاضی ابوطاہر کے انعام ومال کا تذکرہ شکریہ واحسان کے ساتھ کرتا ہے، (دیکھو خیام کا مقدمہ جبر ومقابلہ ص ۲ و ۳ طبع پیرس) حالانکہ وصایا کی تحریر کی بنا پر خیام الپ ارسلان کے زمانہ مین جو ۴۵۵ھ سے شروع ہو چکا تھا نظام الملک کا احسانمند ہو کر غم روزگار سے آزاد اور دوسرون کے آستانون سے بے نیاز ہو چکا تھا، اس لیے اگر یہ واقعہ ہوتا تو اس کے بعد اُسکا نظام الملک کو چھوڑ کر کسی دوسرے امیر وقاضی کی مدح وثنا کرنا ممکن نہ تھا، اور نہ بارہ سو اشرفی سالانہ پانے والے کو اپنی ناقدری کا ماتم کرنا زیب دیتا،

خیام کی گوشہ گیری کا واقعہ صحیح نہین

اس داستان کے رو سے سلجوقی دربار مین صرف ایک دفعہ خیام کا آنا مذکور ہے، اور وہ الپ ارسلان کے زمانہ مین (۴۵۵-۴۶۵ھ) حالانکہ معتبر تاریخی شہادتون سے ثابت ہے کہ خیام پہلے بخارا کے سلاطین کے پاس رہا، اور پھر ملک شاہ سلجوقی کے دربار مین آیا، اور ملک شاہی رصدخانہ کی تعمیر اور سنہ جلالی کی تصحیح مین مصروف رہا، اور پھر ملک شاہ کے ندیم اور طبیب کی حیثیت سے وہ اکثر شاہی دربار مین رہا، پھر وہ خود اپنے رسالہ کلیات وجود مین وزیر فخر الملک (م ۵۰۰ھ) کے ساتھ اپنی ہر وقت کی یکجائی اور معیت کا ذکر کرتا ہے، اور نظامی عروضی کی معاصرانہ شہادتون کے رو سے وہ سلطان وقت کے لیے منجمی کے فرائض انجام دیا کرتا تھا،

خیام کے بعض سنین عمر سے تقابل کا نتیجہ،

خیام کی اخیر عمر کے بعض سنین ہم کو اس کے مستند معاصر سوانح نگارون کی زبانی معلوم ہین،

۱- مثلاً نظامی عروضی نے سلطان غیاث الدین محمد بن ملک شاہ اور امیر صدقہ ملک العرب کی جنگ مین نجوم کے سلسلہ مین خیام کا حوالہ دیا ہے کہ درباری منجمون نے کہا "بخراسان فرستند تا خواجہ امام عمر خیامی چہ گوید" یہ لڑائی ۵۰۱ھ مین ہوئی تھی' (چہار مقالہ)

۲- ۵۰۶ھ مین حسب بیان عروضی سمرقندی' وہ نیشاپور سے بلخ آیا تھا، (چہار مقالہ)

۳- ۵۰۷ھ مین ابو الحسن بیہقی اُس سے اپنے بچپن مین ملا تھا، اور خیام نے اس سے عربی ادب اور ریاضیات کے کچھ مسائل' امتحاناً پوچھے تھے، (بیہقی)

۴- ۵۰۸ھ مین خیام سلطان اور وزیر کے ساتھ مرو مین تھا، اور وہان یہ واقعہ پیش آیا کہ خیام نے سلطان کے شکار کے لیے دو روز کی محنت مین نجوم کے قاعدہ سے ایک بے ابر و باد تاریخ مقرر کی تھی' اور "خود برفت وباختیار سلطان را برنشاند" اتفاق سے پیشگوئی اور اختیار کے خلاف سخت ابر و باد نمودار ہوا، مگر خیام نے تسلی دی کہ یہ ابر و باد ابھی غائب ہوا جاتا ہے، چنانچہ ایسا ہی ہوا (چہار مقالہ)

اب ان تاریخون پر ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ اگر وہ نظام الملک کا ہمسن (ولادت ۴۰۸ھ) ہوتا تو پہلے واقعہ کے وقت اُسکی عمر (۹۳) برس کی ہوگی' ظاہر ہے کہ اس عمر کا آدمی اور منجمون کی باہمی فنی نزاع مین حکم کیا قرار پا سکتا ہے، اور دوسرے واقعہ مین وہ (۹۸) برس کا اور تیسرے واقعہ مین وہ (۹۹) برس کا اور چوتھے واقعہ مین (۱۰۰) برس کا، بھلا اس سن وسال کا آدمی کبھی نیشاپور، کبھی بخارا اور کبھی مرو کا اس آسانی سے سفر کر سکتا تھا، اور ادب و ریاضی کے امتحانی سوالات پوچھ سکتا تھا، اور سلطان کے لیے دو روز کی محنت کرکے شکار کی تاریخ نکالنے کی زحمت برداشت کر سکتا تھا، اور پھر خود اس موسم مین چل کر سلطان کو سوار کراتا پھرتا،

پچھلے لکھنے والون کی خاموشی اگر اس عمر مین خیام یہ کر بھی سکتا تھا تو بیہقی کو سوال و جواب سے زیادہ اس حیرت انگیز قوت عمر پر، اور نظامی عروضی کو ان نجومی جوابات کی صحت سے زیادہ اسکی عمر کی کرامت کو بیان کرنا چاہیے تھا، مگر ان مین سے کسی نے اس حیرت کا اظہار نہین کیا ہے، حالانکہ اگر ایسا ہوتا تو دوسرے بعض مستثنیٰ افراد کی طرح اسکا ذکر بھی حیرت و استعجاب کیساتھ ضرور کیا جاتا،

ان دلائل کی موجودگی مین اس داستان کی صحت اور دیباچہ وصایا کے نظام الملک کی تصنیف ہونے کی نسبت تمامتر مشکوک ہوجاتی ہے، اور اس بنا پر اس داستان کا اصلی ماخذ صرف ایک ٹھہرتا ہے اور وہ سرگذشت سیدنا ہے،

سرگذشت سیدنا کا مصنف کون ہے؟ اوپر ابن اثیر کے حوالہ سے حسن صباح کے شیخ و استاد عبدالملک ابن عطاش کا نام آیا ہے،

وکان الحسن من جملة تلامذة ابن عطاش الطبیب الذی ملک قلعة اصفهان (ج ۱۰ ص ۲۱۶ مطبع یورپ)	اور حسن (بن صباح) اس حکیم ابن عطاش کے شاگردون مین سے تھا جو اصفہان کے قلعہ پر قابض ہوگیا تھا،

یہ ابن عطاش حسن صباح کا استاد و مرشد تھا، اس کا نام عبدالملک بن عطاش تھا، اور اسکا بیٹا احمد بن عبدالملک بن عطاش بعد کو قلعۂ اصفہان کا مالک بنگیا تھا، حسن صباح اپنے اس مرشد زادہ کی بڑی عزت کرتا تھا،[1] راحة الصدور مین جو اس واقعہ کے تقریباً سو برس کے بعد لکھی گئی ہے یعنی ۵۹۹ھ مین اس ابن عطاش کا یہ حال لکھا ہے،

[1] تاریخ ابن اثیر ج ۱۰ ص ۱۹۹ بریل،

"باصفہان ادیبے بود و را عبدالملک عطاش گفتندی، در ابتدا خویشتن تشیع منسوب میکرد، بعد ازان متہم شد، و ائمہ اصفہان تتبع او میکردند و تعرض خواستند نمود، بگریخت و بہ رے شد و از انجا بحسن صباح پیوست...

.... و بخطِ او پس ازان نامہ یافتند بدوستے نوشتہ در اثنائے آن باد کہ بباز اشہب سیدم و او را بہمہ جہان بگزیدم و دل از انچ بگذاشتم برداشتم، و خطِ او معروف است و در اصفہان بسیا کتب بخطِ او موجود است و این عبدالملک عطاش را پسرے بود احمد نام[1] الخ

اس حوالہ سے یہ بھی ثابت ہے کہ عبدالملک عطاش بھاگ کر حسن صباح کے پاس قلعۂ الموت مین چلا گیا تھا،

غالباً یہی عبدالملک بن عطاش، حسن بن صباح کی اُس سرگذشت کا مصنف ہے جس کا نسخہ قلعۂ الموت کے کتب خانہ سے ۶۵۴ھ مین ملا تھا، اور جس کی نقلین جامع التواریخ (۷۰۳ھ) اور تاریخ گزیدہ (۷۳۰ھ) مین مذکور ہین، چنانچہ حمداللہ مستوفی قزوینی، اپنی تاریخ گزیدہ مین حسن صباح کے حالات کا آغاز اس حوالہ سے کرتا ہے، کہ حسن صباح :-

"بعد ازان بقول عبدالملک عطاش شیعی شد، میان او و نظام الملک ××× چنانچہ بتقریر خصومت افتاد[2] الخ

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سرگذشت سیدنا کا مصنف یہی عبدالملک عطاش تھا، اور وہی اس داستان کا مصنف بھی ہو سکتا ہے،

یہ داستان الموت مین گھڑی گئی | اس سے ظاہر ہے کہ یہ داستان قلعۂ الموت یا قلعۂ اصفہان مین گھڑی گئی ہے اور اس کا منشا صرف اتنا تھا تا کہ نظام الملک سے حسن بن صباح کی مخالفت کا راز ظاہر کیا جائے،

[1] راحۃ الصدور راوندی ص۱۵۵ و ۱۵۶، گب [2] تاریخ گزیدہ حمداللہ مستوفی ص۵۱۷، گب،

چنانچہ پروفیسر براؤن کے ترجمہ کے مطابق جامع التواریخ مین سرگذشت سیدنا کا آغاز اسطرح ہوتا ہے[1]

"اب اُس عداوت اور بے اعتمادی کی وجہ جو نظام الملک اور حسن بن صباح کے درمیان تھی یہ ہے

کہ وہ دونون اور عمر بن خیام نیشاپور کے مدرسہ مین تھے"

ان الفاظ سے ظاہر ہے، کہ اس داستان کی تصنیف کا مقصد کیا ہے؟

جب ہلاکو نے ۶۵۴ھ مین قلعۂ الموت اور باطنیہ کی حکومت کا خاتمہ کیا، تو اپنے ایک فاضل امیر عطاء الملک جوینی کو وہان کے کتب خانہ کی بربادی پر متعین کیا، جوینی جیسا کہ پہلے گذر چکا چونکہ خود ایک تاریخ دوست فاضل تھا، اس نے اُنکے عقائد کی کتابین تو جلادین مگر یہ تاریخی رسالہ اُس نے محفوظ کرلیا، کہ حسن صباح اور باطنیہ کی ابتدائی تاریخ کا یہ اہم اور سب سے معتبر ماخذ تھا، اور جسکو اسی لیے جوینی نے اور اس کے بعد فضل اللہ رشید نے اپنی کتابون مین حسن صباح اور باطنیہ کی تاریخ مین نقل کردیا، اور انھین دونون کتابون سے بعد کے لوگون نے اس واقعہ کو اپنی اپنی تصنیفات مین نقل کرکے عالم آشکارا کردیا،

اس تفصیل سے معلوم ہوگا، کہ ہمدرسی وغیرہ کی یہ داستان، سرگذشت کے ذریعہ سے ۶۵۴ھ کے بعد عالم وجود مین آئی، اور قلعۂ الموت سے باہر کی تاریخ کا جزبنی، یہی سبب ہے کہ اس زمانہ سے پہلے کی کسی تصنیف کے کان اس داستان سے آشنا نہین، اور دفعۃً ساتوین صدی ہجری کے اواخر اور آٹھوین کے اوائل سے اُن تاریخون کے ذریعہ سے جو تاتاری دربار کے فاضلون نے لکھی ہین، یہ کہانی ہرجگہ سنائی دیتی ہے، اوران سے دوسرے تذکرون اور تاریخون مین نقل ہوکر مشہورِ عالم ہوجاتی ہے،

---

[1] لٹریری ہسٹری آف پرشیا ج ۲ صہ ۲۵۳،

پروفیسر ہوٹسما کا نظریہ مشکوک ہے ماخذ و مصادر کے بیان میں یہ لکھا جا چکا ہے کہ وزیر انوشروان بن خالد نے فارسی میں آلِ سلجوق کی تاریخ لکھی تھی، عماد اصفہانی نے تھوڑے دنوں کے بعد اس فارسی کتاب کا مقفیٰ و مسجع بتکلف عربی میں ترجمہ کیا تھا، اس عربی ترجمہ کا بنداری نے زبدۃ النصرۃ کے نام سے خلاصہ کیا ہے، اس خلاصہ کو پروفیسر ہوٹسما نے شائع کیا ہے، اس کے فرنچ دیباچہ میں موسیو موصوف نے اس خلاصہ کے ایک لفظ (مکتب) سے یہ قیاس آرائی کی ہے کہ حسن صباح وغیرہ نظام الملک کے بہت بعد کے سلجوقی وزیر انوشیروان کے ساتھی اور ہم مکتب تھے، وہ مبحوث عنہ فقرہ یہ ہے،

وفارق الجمهور من بيننا جماعة	اور جمہور مسلمانوں کو ہمارے درمیان سے
نشأوا على طباعنا، وكانوا ابصاعنا	ایک جماعت نے چھوڑ دیا، جس نے ہماری ہی
وكانوا معنا فى المكتب، واخذوا	طبیعت پر نشو و نما پائی تھی، اور ہمارے ہی
خطاوافرا من الفقه والادب	پیمانہ سے تولا تھا، اور وہ لوگ ہمارے ساتھ
وكان منهم رجل من اهل الرى	"مکتب" میں تھے، اور فقہ و ادب کا بڑا حصہ حاصل
وساح فى العالم وكانت صناعته	کیا تھا، اور انھیں میں ایک آدمی رے کے رہنے
الكتابة فخفى امره حتى ظهر،	والوں میں سے تھا، اور دنیا کی سیاحت
(ص ۶۲ مطبوعہ موسوعات مصر)	کی تھی، اور اس کا پیشہ "کتابت" تھا، تو اسکا
(ص ۶۶ مطبوعہ بریل)	حال چھپا رہا، یہاں تک کہ وہ ظاہر ہوا،

پروفیسر براؤن نے اپنی مشہور کتاب لٹریری ہسٹری آف پرشیا (ج ۲ ص ۱۹۲) میں ہوٹسما کے نظریہ کی تائید کی ہے، اور بنداری کی عبارتِ بالا کا یہ ترجمہ کیا ہے،

He had been acquainted in his youth and had Stu- died with Some of Their chief leaders, especi ally a man of Ray, who Travelled Through The world, and whose Pro fession was That of a Sec- retary

وہ نوجوانی مین واقف تھا، اور اُس
نے اُن کے بعض خاص اکابر کے ساتھ
پڑھا تھا، خصوصاً رے کے ایک شخص
کے ساتھ، جس نے تمام دنیا کا سفر کیا
اور جسکا پیشہ سکرٹری کا تھا،

میرے خیال مین یہ ترجمہ اپنے خاص خیال کو سامنے رکھکر کیا گیا ہے، عربی لفظ "مکتب" جسپر اس سند کی بنیاد ہے، عربی مین دو معنون مین آتا ہے، ایک تو چھوٹے بچون کا مکتب، اور دوسرے سرکاری دفتر، چنانچہ اسی فقرے مین لفظ "کتابت" اسی دوسرے معنی مین ہی، یعنی دفترداری، محرری، سکرٹری شپ جسکا ترجمہ پروفیسر براؤن نے سکرٹری ہونے کا پیشہ کیا ہے، اول تو ایک شخص کی فارسی زبان کی کتاب کے مقفٰی ولفاظانہ عربی ترجمہ کے اُس مقفٰی ولفاظانہ خلاصہ کے ایک لفظ پر جو اصل مین خدا جانے کیا ہوگا، مصنف اول کی نسبت کسی بات کا قیاس کرنا، ناروا ہے، دوسرے ایک ایسے لفظ سے سند پکڑنا جس کے دو معنی ہون، اور دونون ممکن ہون، یکطرفہ فیصلہ ہے،

اب اس بات کی دلیل فراہم کرنا ہے، کہ اس عبارت مین "مکتب" کا ترجمہ بچون کا مکتب نہین ہے، بلکہ سرکاری دفتر ہے،

۱- پہلی بات تو یہ ہے کہ اسی فقرہ مین "کتابت" کا لفظ خود موجود ہے، جو "دفترداری" کے معنی مین صاف ہے،

۲- اس عبارت مین بچپن کے معنی اور طفلانہ تعلیم کا کوئی لفظ نہین ہے، بلکہ نوجوانی کا لفظ بھی نہین ہے،

۳- حسن صباح رے کا، خیام نیشاپور کا، اور نوشروان کاشان کا رہنے والا تھا، تین مختلف شہرون کے بچون کا ایک مکتب مین اکٹھے ہونا تعجب انگیز ہے، پروفیسر براؤن نے عیون الاخبار کے حوالہ سے لکھا ہے کہ انوشروان رے مین پیدا ہوا تھا، لیکن اس سے اسکے نشو ونما کے مقام کا حال نہین معلوم ہوتا کہ وہ بھی رے تھا یا نہین، بہرحال حسن صباح تو یقیناً رے کا تھا، اب یہ مکتب یقیناً رے کے کسی محلہ مین ہوگا، جہان ظاہر ہے کہ نیشاپور کا خیام نہین جاسکتا تھا، لیکن دیکھئے اسی عبارت مین ہے: "وکان منهم رجلٌ من اهل الری" جس کا ترجمہ یہ ہے "اور انھین مین ایک رے کا آدمی تھا" اگر یہ مکتب رے مین تھا، اور وہین کے بچے اسمین شریک تھے، تو ان مین سے صرف ایک شخص کو رے کا خاص طور پر باشندہ ظاہر کرنے کی کیا ضرورت تھی، سب ہی بچے رے ہی کے ہون گے، اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہان مکتب سے کوئی ایسی جگہ مراد ہے جہان مختلف شہرون کے لوگ جمع ہوسکتے ہین، اور وہ یا کوئی بڑا مدرسہ ہوگا، یا سرکاری دفاتر کا محکمہ، لیکن اعلی تعلیم کی کسی درسگاہ مین ان لوگون کی شرکت تاریخی مشکلات کا باعث ہے، جیسا کہ آگے معلوم ہوگا، اس لیے دوسرے معنی متعین ہوجاتے ہین،

۴- اس فقرہ مین ہے "وکان منهم رجلٌ" اور ان مین ایک "مرد" رے کا تھا، لفظ مرد (رجل) کا اطلاق بچہ پر نہین ہوتا، حالانکہ اگر یہ چھوٹے بچون کا مکتب ہوتا تو اسمین "رجال" (یعنی مردون

کے بجائے "صبیان" (لڑکون) ہوتا،

۵- اس مین فقرہ ہے،

"وکان منھم رجل من اھل الری | اور ان مین سے ایک آدمی رے کے باشندون
وساح فی العالم وکانت صناعتہ | مین سے تھا، اور دنیا کی سیر کی تھی اور اس کا
الکتابۃ" | پیشہ سرکاری دفاتر کی نوکری تھی،

اس بیان سے ظاہر ہے، کہ شخص مذکور مکتب مین آنے سے پہلے دنیا کی سیر کر چکا تھا، اور کتابت کا پیشہ بھی اختیار کر چکا تھا، کیا کوئی مکتب نشین بچہ بھی جہان دیدہ اور دفتر دار ہو سکتا ہے!

اصل یہ ہے کہ یہان لفظ "مکتب" کے معنی اور لفظ "منھم" کے مرجع کے نہ سمجھنے سے یہ غلطی پیدا ہوئی ہے، "منھم" کا مرجع اہل مکتب نہین ہین، بلکہ "وفارق الجمھور جماعۃ" مین "جماعت" ہے یعنی وہ لوگ جنھون نے جمہور مسلمانون کے عقیدہ کو چھوڑا تھا، اور ہمارے ساتھ سرکاری دفاتر مین کام کرتے تھے، ان مین ایک رے کا باشندہ تھا جس نے دنیا کی سیاحت کی تھی، اور جسکا پیشہ سرکاری دفترداری تھا" اس "باشندۂ ری" سے مقصود یقیناً حسن صباح ہے۔

اس نظریہ کی تاریخی توثیق | ہم نے فروری ۱۹۲۲ء مین "شعر العجم اور خیام" پر معارف مین جو مضمون لکھا تھا اس مین قرائن سے انوشروان کی تاریخ ولادت کا تخمینہ ۳۵ھ سے ۴۰ھ تک لگایا تھا افسوس ہے کہ اس وقت پروفیسر براؤن کی لٹریری ہسٹری سامنے نہ تھی، اس مضمون کی اشاعت کے بعد اس کو دیکھا تو معلوم ہوا، کہ وسیع النظر پروفیسر نے انوشروان کا سال ولادت عیون الاخبار کے حوالہ سے دریافت کیا ہے، اس کتاب کا قلمی نسخہ موصوف نے کیمبرج یونیورسٹی کے کتبخانہ مین پایا، اس مین

بقول پروفیسر براؤن انوشروان کی ولادت کا سال ۴۵۹ھ لکھا ہے، پروفیسر ہوتسما کو یہ تاریخ نہ مل سکی تھی، اس لئے تعجب ہوتا ہے کہ پروفیسر موصوف نے اس تاریخ ولادت کی دریافت کے باوجود کیونکر ہوتسما کے نظریہ کی تائید کی،

خیام کا معاملہ تو صاف ہے، وہ ۴۶۷ھ مین ملک شاہ کی رصدگاہ مین کام کر رہا تھا[1] اس لیے وہ انوشروان کا جو ۴۵۹ھ مین پیدا ہوا تھا ہمعصر قطعاً نہین ہو سکتا، کہ اس وقت جب خیام ستارون کی تحقیقات مین مصروف ہوگا، انوشروان آٹھ برس کا بچہ ہوگا،

اب رہا حسن صباح کا معاملہ، اس کا سب سے بڑا تاریخی واقعہ مستنصر فاطمی کے دربار مین جاکر نزار اسمٰعیلی کی دعوت مین شرکت ہے، ابن اثیر نے اس کے اس سفر کی تاریخ ۴۷۹ھ لکھی ہے،[2] مگر رشید الدین نے جامع التواریخ مین[3] اور حمد اللہ مستوفی نے تاریخ گزیدہ مین[4] ۴۷۱ھ بتائی ہے اور یہ غالباً سرگذشت کے حوالہ سے ہے، اس کے ماسوا حمد اللہ مستوفی حسن صباح کو الپ ارسلان (۴۵۵-۴۶۵ھ) کا ایک درباری[5] پاتا ہے، لیکن اس سے بھی زیادہ یہ ہے، کہ سرگذشت مین حسن صباح کے اس سفر کی پوری تاریخ دی ہوئی ہے، کہ ۴۶۴ھ مین وہ عبد الملک عطاش کی جماعت مین داخل ہوا ۴۶۷ھ مین اصفہان جاکر وہ عطاش کا دو برس نائب رہا اس کے بعد وہ آذربائجان، عراق اور شام کی سیاحت کرتا ہوا ۴۷۱ھ مین مصر پہنچا، اور ۱۸ مہینے وہان رہ کر رجب ۴۷۲ھ مین اسکندریہ سے روانہ ہوا اور ملکون کی سیر کرتا ہوا ۴۷۳ھ مین اصفہان وارد ہوا،[6]

---

[1] ابن اثیر ج ۱۰ ۴۶۷ھ براؤن، [2] ابن اثیر ج ۹ ص ۴۴، ۳۰ براؤن [3] لٹریری ہسٹری آف پرشیا ج ۲ ص ۲۰۳،
[4] تاریخ گزیدہ ص ۱۷، اگب، [5] ایضاً ص ۴۴۰،
[6] لٹریری ہسٹری آف پرشیا براؤن ج ۲ ص ۲۰۲ و ص ۲۰۳،

اس مفصل سلسلۂ سنین کی واقفیت کے بعد یہ ماننا پڑیگا، کہ ۴۶۲ھ تک بھی اگر الپ ارسلان کے دربار مین پہنچا اور ۴۶۴ھ مین جب وہ عبدالملک عطاش کی باطنی فاطمی جماعت مین داخل ہوا، اور پھر ۴۷۱ھ مین جب مصر مین وہ مشرق کا داعی الدعاۃ کا منصب پا رہا تھا، تو اس کا فرضی ہمدرس و ہمسن انوشروان ہنوز دایہ کی گود مین ہوگا، یا رَے کے "مکتب" مین مصروفِ ابجد خوانی ہوگا تعجب ہے کہ فاضل براؤن کی دقیق نظر اس تاریخی اشکال پر کیون نہین پڑی،

ابن اثیر نے ۴۷۹ھ مین جو حسن صباح کے مصر پہنچنے کی تاریخ دی ہے، وہ سراسر خلافِ قیاس ہے کیونکہ ۴۷۹ھ مین اگر وہ مصر پہنچا، اور ایک سال رہ کر ۴۸۰ھ مین وہ وہان سے چلا، اور بقول ابن اثیر وہ وہان سے نکل کر شام و عراق و خراسان و ترکستان کو طے کرکے کاشغر پہنچا، اور وہان سے پھر، پھرتا پھرا تا آخر قزوین آیا، اور زہد و عبادت کا جال بچھا کر الموت پر قبضہ کیا، اور اسکی خبر ایک مدت کے بعد نظام الملک اور ملک شاہ کو پہنچی، وہان سے فوج روانہ ہوئی، اس نے محاصرہ کیا، محاصرہ طول کھنچا، اور حسن صباح نے بالآخر ۴۸۵ھ مین نظام الملک کو قتل کرا دیا، تو یہ تمام واقعات پانچوین صدی ہجری کی دنیا مین چار برس کی قلیل مدت مین انجام نہین پا سکتے، اس لیے اسکے اس مصری سفر کی تاریخ ۴۷۹ھ صحیح نہین، بلکہ ۴۷۱ھ صحیح ہے، اور حسن صباح نے اس آوارہ گردی مین صرف چار برس نہین، بلکہ دس بارہ صرف کئے ہونگے،

کیا خیام باطنی تھا؟

حسن صباح، عمر خیام، اور نظام الملک کی یہ داستان کیون گھڑی گئی، نظام الملک کے طرفدار اس کو گھڑ نہین سکتے، کہ اس سے تو الٹے نظام الملک کی اخلاقی کمزوری، انتظامی قابلیت کی کمی، اور اس کا سازشی ہونا ثابت ہوتا ہے، البتہ حسن صباح کی لیاقت اور نظام الملک اور دولت

سلجوقی سے اسکی آزردگی کے اسباب کی توجیہ پیدا کیجاسکتی ہی، جو حسن صباح کو اُس کے تمام اعمال مین حق بجانب ثابت کرسکے، اور اس لئے اُس کے طرفدار اس کہانی کو گھڑکر تیار کرسکتے ہین،

لیکن یہ امر معنی خیز ہے، کہ ان دو جنگجو حریفون کے بیچ مین صلح پسند خیام کا نام کیون آتا ہی؟ ایک بدنام حلیم شاعر کی رفاقت نہ تو وزیر آل سلجوق کی عظمت کو بڑھا سکتی ہی، اور نہ فرمانروائے قلعۂ الموت کی اس سے عزت افزائی ہوسکتی ہی، کیا قلعۂ الموت کے سرکاری کتب خانہ کی سرکاری سرگذشت مین خیام کا نام داعی مذہب الموت اور خیام کے خیالات مذہبی کے اتحاد کا یا اس کے ساتھ ہمدردی کا راز تو فاش نہین کرتا، اور اس "ثالث بالخیر" کے نام کا اضافہ اسی مناسبت سے تو تجویز نہین کیا گیا؟ قابل غور ہی؟ مگر یہ ظاہر ہے کہ خیام مسئلۂ امامت مین اسماعیلیہ (باطنیہ) کا ہم زبان نہ تھا، اگر تھا تو فلسفیانہ خیالات اور عقل و نقل کے طریقۂ تطبیق مین، کہ خیام نے اپنے فارسی رسالہ کلیات الوجود کے آخر مین اسماعیلیہ کے مسئلۂ امامت کی تردید کی ہی، اصل یہ ہے کہ باطنیت کی اصلی حقیقت مسئلۂ امامت نہین، بلکہ عقل و نقل کی تطبیق کا وہ طریقہ ہے جسکو حسن صباح سے بہت پہلے اس گروہ نے اختیار کیا تھا،[۱]

سلطان سنجر اور خیام کی ہمدرسی و ہمسنی کی کہانی،

بعض تذکرہ نویسون نے اس کہانی کی ایک اور روایت کہین سے نقل کی ہے، کہ خیام اور سلطان سنجر بن ملک شاہ آپس مین ہمسن اور ہمدرس تھے، اور دونون نے باہم معاہدہ کیا تھا، عبارت یہ ہی:-

"وبا سلطان سنجر نہایت محرمیت داشتہ گویند در دبستان ہمدرس بودند، و در رعایت یکدیگر جانگاہ معاہدہ نمودند"[۲]

---

۱ اسکی تفصیل خیام کے مذہب و مسلک کی تشریح مین آگے آئیگی، ۲ مجمع الفصحا، صفحہ ۲۰ مطبوعہ ایران و آتشکدۂ آذر صفحہ ۳۰۹ مطبوعہ بمبئی و ریاض الشعراء واله داغستانی قلمی کتب خانہ ندوہ لکھنؤ،

مگر ظاہر ہے کہ اس داستان کی یہ روایت بھی سرتاپا موضوع ہے، سلطان سنجر کی ولادت کا سال ۴۷۱ھ ہی، اور خیام اس سی تین بتیس ۳۲ برس پہلے پیدا ہو چکا تھا، اور ۴۶۷ھ مین رصدخانۂ ملک شاہی مین آچکا تھا، ساتھ ہی اُس کے سب سے قدیم سوانح نگار بیہقی (معاصر خیام) کے بیان کے مطابق سنجر کو بچپن مین جب چیچک نکلی تھی تو خیام اُسکا معالج تھا، اور پھر ان دونون مین معاہدہ و رعایت کے بجائے بقول بیہقی عداوت اور نفرت تھی[1]،

ان غلط روایات کی تنقید کے بعد اب ہم کو از سر نو خیام کے سنین زندگی پر غور کرنا ہے، لیکن قاعدۂ فطرت کے خلاف ہم کو پہلے اس کے سالِ وفات کی تعیین کرنا ہی اور پھر اُس کی مدد سے سالِ پیدائش کا پتہ چلانا ہے،



[1] دیکھو تاریخ الحکماء بیہقی مین تذکرۂ خیام،

خیّام کا سالِ وفات

ہمارے بعض مشرقی تذکرہ نویسون[1] نے اور انھین کے بھروسہ پر اکثر مغربی مصنفین نے بھی خیّام کی وفات کا سال ۵۱۷ھ لکھا ہے، لیکن علامہ آزاد بلگرامی نے ید بیضا مین ۵۱۸ھ درج کیا ہے[2]، اور بروکلمین نے تاریخِ ادبیاتِ عرب مین اوسکی وفات ۵۱۵ھ مین ثبت کی ہے، مگر ان مین سے کوئی تاریخ کسی قدیم ماخذ کے حوالہ سے ثابت نہین ہے، خیّام کی تاریخِ وفات کی سب سے اہم سند خیّام کے معاصر، بلکہ شاگرد چہار مقالہ کے مصنف نظامی عروضی سمرقندی کا بیان ہے، وہ ۵۰۶ھ مین بلخ مین خیّام سے اپنا ملنا ظاہر کرتا ہے، اور ۵۰۸ھ مین وہ اس کو بادشاہ کے شکار کا زائچہ تیار کرتے بیان کرتا ہے، بعدہ ۵۳۰ھ مین نیشاپور مین وہ اُس کی قبر کی زیارت کرتا ہے، اس کے بعد عروضی کے ایک نسخہ مین ہے کہ "اور استاد خیّام اس سے (۵۳۰ھ سے) چند سال پہلے وفات پاچکا تھا" اور اسی کتاب کے ایک دوسرے نسخہ مین ہے، کہ "اس سے (۵۳۰ھ سے) چار سال پہلے وہ وفات پاچکا تھا" ان اختلافات کو دیکھکر محتاط براؤن[3] نے لٹریری ہسٹری آف پرشیا جلد دوم مین اور اس کے پیرو علامہ عبدالوہاب قزوینی نے چہار مقالہ کے حواشی مین لکھا ہے کہ "۵۱۷ھ یا ۵۱۵ھ مین خیّام کے وفات پانے کی کوئی سند ہم کو نہین معلوم اس لیے صحیح یہ ہے، کہ وہ ۵۰۸ھ اور ۵۳۰ھ کے بیچ مین کسی تاریخ کو مرا" حواشی چہار مقالہ کی اصل عبارت یہ ہے:-

---

[1] مجمع الفصحا، ہدایت، مطبوعہ طہران [2] نسخہ قلمی موجود کتبخانۂ دارالمصنفین، [3] دیکھو لٹریری ہسٹری آف پرشیا براؤن، ج ۲ ص ۲۵۵

"وفات عمر خیام را غالباً مصنفین اروپا در ۵۱۷ھ می نویسند، و بروکلمن در تاریخ علوم عرب در ۵۱۵ھ، و سند تحقیقی برای ہیچ یک ازین دو تاریخ بنظر این ضعیف نرسیدہ است در ہر صورت از چہار مقالہ واضح میشود کہ وفات او مابین ۵۰۸ھ و ۵۳۰ھ بودہ است زیرا کہ در ۵۰۸ھ در حیات بودہ است و در ۵۳۰ھ کہ نظامی عروضی قبر او را در نیشاپور زیارت کردہ چندین سال از وفات او گذشتہ بودہ است[1]"

لیکن پروفیسر براؤن اور علامہ قزوینی نے چہار مقالہ میں ذرا نظامی عروضی کے نیشاپور کی آمد و رفت کی تاریخوں پر نظر کی ہوتی، تو ان کو معلوم ہو جاتا کہ ۵۱۴ھ تک تو خیام کی وفات ہرگز نہیں ہوئی تھی، کیونکہ اسی کتاب سے یہ معلوم ہے کہ ۵۰۶ھ میں بلخ میں نظامی نے خیام کو یہ کہتے سنا تھا، کہ اوسکی قبر ایسے مقام پر ہوگی جہاں ہر موسم بہار اسکی قبر پر گل افشان ہوگا، نظامی کہتا ہے کہ میں جانتا تھا کہ استاد لغو گو نہیں ہے تاہم

"مرا این سخن مستحیل نمود و دانستم کہ چنویی گزاف نگوید چون در سنہ ثلثین بنشاپور رسیدم چہار (چندین) سال بود تا آن بزرگ روی در نقاب خاک کشیدہ بود . . . . . . و او را بر من حق استادی بود. آدینہ بزیارت او رفتم و یکی را با خود ببردم کہ خاک او بمن نماید" (چہار مقالہ ص ۶۳ گب)

اس کے بعد ۵۰۸ھ میں نظامی ذکر کرتا ہے، کہ ۵۰۸ھ کے جاڑوں میں خیام نے سلطان (غالباً سلطان محمد بن ملک شاہ) کے شکار کے لیے زائچہ تیار کیا،

اوپر کے بیان سے ہویدا ہے کہ ۵۰۶ھ میں شہر بلخ میں جب سے خیام کی زبان سے اوسکی اپنی قبر کے متعلق نظامی عروضی نے عجیب و غریب پیشگوئی سنی تھی، اس کو تعجب لاحق تھا، نیز یہ کہ "حق استادی" سے یہ بعید تھا کہ اُس کو اگر اس (۵۳۰ھ) کی آمد سے پہلے اس کی وفات اور قبر کا حال معلوم ہوتا، تو نیشاپور آ کر اس کی زیارت کو نہ جاتا، مگر اس کے برخلاف ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وہ ۵۱۰ھ میں

[1] حواشی چہار مقالہ از عبدالوہاب قزوینی، ص ۲۲۴ مرتب،

نیشاپور مین موجود تھا، (چہار مقالہ ص ۹) پھر ۵۱۲ھ مین وہ نیشاپور مین وارد تھا (ص ۶۹) بعد ازین پھر ۵۱۴ھ مین وہ وہین نظر آتا ہی، (ص ۵۰) اوران تمام سنین مین وہ اپنے استاد (خیام) کے حق استادی کو اگر وہ مرچکا ہی، ادا کرنے کی توفیق نہین پاتا، اور نہ خیام کی اُس عجیب و غریب پیشگوئی کی تحقیق کا اس کو اتنے سال تک شوق ہوتا ہی، تاآنکہ ۵۳۰ھ کی آمد نیشاپور مین اُسکو اپنے استاد کی وفات کی خبر ملتی ہی، اور وہ اسکی قبر کی زیارت کو جاتا ہی، اور اسکی عجیب و غریب پیشینگوئی کو سچی ہوتے دیکھکر متحیر ہوجاتا ہی، اس سے صاف ظاہر ہے کہ خیام ۵۱۴ھ تک نیشاپور کی قبر مین سویا ہی نہ تھا، اس لیے اس کی موت کا زمانہ ۵۱۴ھ کے بعد ہی ہوسکتا ہے یعنی ۵۱۵ھ جس کو بروکلمن نے اسی قیاس پر غالباً اختیار کیا ہی، یا اس کے بھی بعد،

ایک اور واقعہ کا اضافہ کیجئے، نظامی عروضی کے بعد خیام کے سب سے پہلے معاصر سوانح نگار بیہقی نے اسکا جو حال لکھا ہے، اس مین اُس کو نظام الملک کے بھتیجے شہاب الاسلام عبدالرزاق وزیر کی مجلس مین ذکر کیا ہے، کہ خیام وزیر ممدوح کی مجلس مین تشریف فرما تھا، شہاب الاسلام ۵۱۱ھ مین وزیر ہوا اور ۵۱۵ھ مین قتل ہوا[1] اسلیے اس مجلس کی شرکت کا واقعہ زیادہ سے زیادہ ۵۱۵ھ تک ہوسکتا ہی، علاوہ ازین، سونے چاندی کے تولنے پر سلطان سنجر کے عہد کے حکیمون نے ۵۱۵ھ مین چند رسالے لکھے ہین، خیام نے بھی اس پر ایک رسالہ لکھا، اس لئے ماننا پڑے گا کہ وہ اس سنہ تک زندہ تھا،[2]

اسی طرح وفات کی انتہائی تاریخ ۵۳۰ھ نہین بلکہ اس سے چار سال یا چند سال پہلے قرار دینی چاہیے کہ چہار مقالہ مین ۵۳۰ھ نہین، بلکہ "چار" یا "چند سال بود کہ تا آن بزرگ روی در نقاب

---

[1] ابن اثیر ج ۱۰ ص ۱۴۹ بریل، [2] حوالہ کیلئے دیکھو تصنیفات خیام مین میزان الحکم کا حال،

خاک کشیدہ بود" ہے، اس بنا پر خیام کی وفات کی تاریخ ۵۰۸ھ سے ۵۳۰ھ کے مابین نہین، بلکہ ۵۱۵ھ سے ۵۳۰ھ کے کچھ سال پہلے کے مابین ہوسکتی ہے، گو اس تاریخ (۵۱۵ھ) کے بعد خیام سے ملنا کوئی بیان نہین کرتا، لیکن خیام کا مستند شاگرد عروضی سمرقندی ۵۳۰ھ مین جب پھر اپنا نیشاپور آنا بیان کرتا ہے تو لکھتا ہے کہ اُس کا استاد (خیام) اُس سے چند ہی سال، یا چار ہی سال پہلے وفات پاچکا تھا، یہ چند سال یا چار سال کا اختلاف گو نہایت اہم ہے، مگر چند کا اطلاق بھی ہرگز پندرہ ۱۵ برس کے طویل عرصہ پر نہین ہوسکتا،

گب میموریل کا مطبوعہ نسخہ چار نسخون کے مقابلہ سے طبع ہوا ہے، جنمین سے تین قلمی، اور ایک ایران کا مطبوعہ تھا، اور ان سب مین الفاظ و حروف اور فقرون مین اختلافات تھے، قلمی نسخے یہ تھے،

۱- برٹش میوزیم کا پہلا نسخہ جو فی الجملہ صحیح تھا، اور ۱۰۱۷ھ مین نقل ہوا تھا،

۲- برٹش میوزیم کا دوسرا نسخہ جو ۱۲۷۴ھ مین لکھا گیا تھا، یہ صحت و غلطی مین متوسط تھا،

۳- پروفیسر براؤن کا ذاتی نسخہ، جو عاشر آفندی (قسطنطنیہ) کے کتب خانہ کے اُس نسخہ سے منقول تھا، جو ۸۳۵ھ مین ہرات مین لکھا گیا تھا، اور یہ نسخہ صحت و زیادت و نقصان مین دوسرے نسخون سے "تفاوت کلّی" رکھتا تھا، قدامت اور صحت کے خیال سے یہی نسخہ اصل قرار دیا گیا، (دیکھو چہار مقالہ کا مقدمۂ مصحح، گب)

خیام کی وفات کے تذکرہ کے موقع پر ۵۰۶ھ کی ملاقات بلخ کے بعد ہے، کہ ۵۳۰ھ مین جب نیشاپور پہنچا" اس کے بعد قسطنطنیہ والے نسخہ مین جو سب سے صحیح اور اقدم ہے، یہ ہے،

"چار سال بود تا آن بزرگ روئے در نقاب خاک کشیدہ بود"

باقی تین نسخون مین جو ایک دوسرے کی نقل ہین، یہ ہے:-

"چند سال بود تا آن بزرگ روے در نقاب خاک کشیدہ بود"۔

اب اگر پہلا نسخہ صحیح ہے، تو ۵۲۶ھ خیام کی تاریخ وفات متعین[1] ہو جائیگی، اور اگر دوسرا نسخہ جسمین "چند سال ہے" صحیح ہے تو بھی یہ قابلِ لحاظ ہے، کہ چند سال کا اطلاق بھی چار پانچ برس سے زیادہ پر نہین ہو سکتا اسلئے بہرحال ۵۱۵ھ اور ۵۱۷ھ سے بہت بعد اور ۵۳۰ھ سے کوئی قریب کی تاریخ اس کا سالِ وفات ہوگی،

ہمارے سامنے اس وقت جیسا کہ شروع مین بتایا گیا ہے، عالی رومی[2] الموجود ۱۰۰۸ھ مشہور ترک شاعر کا مجموعۂ رباعیات بجواب رباعیاتِ خیام کا نسخہ ہے، جو قسطنطنیہ مین ۱۲۷۰ھ مین لکھا گیا ہی، اُس کے مقدمہ مین عالی نے خیام کا حال مختلف ماخذون سے جمع کیا ہی، اسمین سے ایک ماخذ مولنٰا احمد بن حسین الرشید تبریزی کی دہ فصل ہی، جسمین نظامی سمرقندی کا یہ واقعہ درج ہے، اس کو عالی نے اپنی مقفیٰ عبارت مین اس طرح نقل کیا ہی۔

"امّا در رسالۂ تبریزی نوشتہ بہ کہ خود در سبزوار نسخۂ بخطِ نظامی عروضی دیدہ و بر ذیلِ آن نسخہ عروضی مکتوب شدہ بود مبنی بر آنکہ در اثنی وعشرین وخمسایہ (۵۲۲ھ) من بخدمتِ استاد بامداد رسیدم و رخصتِ کعبۂ معظمہ از و طلبیدم و ادائے سخنان فرمود کہ بعد از عود قبر مرا در موضعے بینی کہ باد شمال بر آن جائے ہیشہ گل افشانی کند بعد از سالی کہ مراجعت دست داد بخاطر خطور میکرد کہ ہرگز از ان مظہرِ ہنر سخنان گزاف مکرر استماع نیفتادہ بود، چون بآن بستر آبادی رسیدم استفسارِ احوالِ ایشان کردم چنان معلوم شد کہ درین ولا بجوار ایزد تعالیٰ پیوستہ" الخ (نسخہ دار المصنفین)

دہ فصل کا مصنف تبریزی کہتا ہی، کہ اُس نے سبزوار مین خود عروضی سمرقندی کے ہاتھ کا لکھا ہوا

---

[1] حواشی چہار مقالہ ص ۲۲۸، [2] ابھی حال مین ہمارے فاضل دوست پروفیسر شیخ عبد القادر (دکن کالج پونہ) کو چہار مقالہ کا ایک قلمی نسخہ دستیاب ہوا ہی، یہ نسخہ گو بہت پرانا نہیں مگر بعض حیثیتون سے نہایت قابل قدر ہی، اس نسخہ مین بھی اس موقع پر لفظ "چند" ہی؛

[3] عالی رومی (۹۴۸ھ ۱۵۴۱ء – ۱۰۰۸ھ ۱۵۹۹ء؟) کا مفصل حال انسائیکلوپیڈیا آف اسلام جلد اوّل صفحہ ۲۸۱ مین درج ہی،

چہار مقالہ کا نسخہ دیکھا، اس کے حاشیہ مین یہ لکھا تھا کہ مین ۵۲۲ھ مین استاد کی خدمت مین حاضر ہوا، ان گل افشانی کی پشگوئی سنی، پھر حج کو چلا گیا، وہان سے تین سال کے بعد واپس آیا، تو دریافت کرنے سے معلوم ہوا کہ ان دو نون اس نے وفات پائی، پھر دہ نیشاپور آیا، اور زیارت کی" دہ فصل کے محولہ بالا نسخہ سے بڑھکر معتبر نسخہ اور کون ہو سکتا ہے، اس مین صاف لکھا ہی کہ ۵۲۲ھ مین ملاقات ہوئی، تین برس سفر مین رہا، تین سال کے بعد واپس آیا، تو استرآباد آکر سنا کہ استاد نے ان دنون وفات پائی، نیشاپور پہنچا تو زیارت کی، ۵۲۲ھ مین تین سال اور ملائیے ۵۲۵ھ ہوتے ہین، تو واپسی ۵۲۶ھ مین ہوئی اور اسی سال وفات کا حال سنا، اس کے بعد نیشاپور آکر زیارت کی جس کی تاریخ تمام نسخون مین ۵۳۰ھ ہے، اور چہار مقالۂ عروضی کے سب سے صحیح نسخہ کا بیان ہی کہ اس (۵۳۰ھ) سے چار سال پہلے استاد کی وفات ہو چکی تھی، جس کے معنی بھی وہی ۵۲۶ھ کے ہوئے، اس تفصیل سے ظاہر ہوگا، کہ خیام کی وفات کا یہی سال سب سے معتبر نظر آتا ہی، ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ عروضی نے متن کتاب مین بالاختصار ضمناً واقعہ کو نقل کر دیا تھا، کہ متن کتاب مین خیام کا حال لکھنا مقصود نہ تھا، بلکہ اسکی حیرت انگیز پیشینگوئی کا تذکرہ مقصود تھا، اور اصل واقعہ کو اس نے حاشیہ مین مفصل ذکر کیا تھا، بعد کے نسخون مین یہ حاشیہ اس لیے محذوف ہوگیا کہ اصل کتاب سے اسکو تعلق نہ تھا،

اس تحریر کے ثبوت کے بعد خیام کی تاریخ وفات (۵۲۶ھ) مین کوئی شبہہ نہین رہجاتا، اب خیام کی اس تاریخ وفات کا لحاظ کر کے خیام اور نظام الملک کی ہمسنی کیا، ہمدرسی کا تصور بھی ممکن نہین ورنہ اسکی عمر ایک سو اٹھارہ برس کے قریب ماننی ہوگی، جو نا ممکن محض ہے، البتہ حسن بن صباح جس نے بالاتفاق ۵۱۸ھ مین وفات پائی ہے، کھینچ تان کر نظام الملک کا ہم درس ثابت ہو سکے تو ہو سکے،

خیّام کی ولادت

خیّام کی ولادت کی تاریخ کسی قدیم سند مین مذکور نہین ہی، آجکل کے جس اہلِ قلم و مصنف نے بھی سنہ ۴۱۰ھ کے قریب کی تاریخ اختیار کی ہے، اُسکی بنیاد صرف نظام الملک کی معاصرت کی مشہور کہانی پر ہے، نظام الملک کی ولادت کا سال سنہ ۴۰۸ھ یا سنہ ۴۱۰ھ ہے، اسی قیاس پر خیّام کی ولادت کا سال بھی اسی کے قریب قرار دیا گیا ہے، مگر جب اس داستان کا بے اصل ہونا واضح ہو چکا ہی تو اس قیاس کی بنیاد از خود منہدم ہو چکی،

گذشتہ دلائل سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ خیّام کی تاریخِ وفات سنہ ۵۱۵ھ کے بعد اور سنہ ۵۳۰ھ سے چند سال پہلے کے درمیان کوئی سال ہی، اور وہ غالباً سنہ ۵۲۶ھ ہی، تو خیّام کی ولادت کا سال پانچوین صدی ہجری کے اوائل کا سال اُسوقت تک فرض نہین کیا جا سکتا جب تک ہم اسکی عمر غیر معمولی اور غیر طبعی تسلیم نہ کرین جسکا اندازہ ایک سو سولہ ۱۱۶ برس تک کا کیا جا سکتا ہی اور اس حالت مین یہ لازم آئیگا، کہ وہ حسب ذیل سنین کے وقت حسب ذیل عمر کا ہو،

۱- سنہ ۴۶۷ھ مین رصدخانہ کی تعمیر کے وقت وہ اونسٹھ ۵۹ برس کا ہو،

۲- سنہ ۵۰۶ھ مین جب وہ نیشاپور سے بلخ گیا تھا، اور نظامی عروضی اُس سے ملا تھا، تو وہ اٹھانوے ۹۸ برس کا ہو،

۳- ۵۰۷ھ مین جب ابو الحسن بیہقی اپنے بچپن مین اس سے ملا تھا اور خیام نے اس کا امتحان لیا تھا، اس وقت اُسکی عمر ننانوے ۹۹ برس کی ہو،

۴- ۵۰۸ھ کے موسم سرما مین جب سلطان مرو مین شکار کھیلنے نکلا تھا، اور خیام اُس کو خود سوار کرانے گیا تھا، تو اس وقت اُسکی عمر سَو ۱۰۰ برس کی ہو،

انہین سی رصدخانہ کی تعمیر کے وقت کا سال گو چندان بعید نہین، مگر بقیہ سنین تمامتر طبعی حالات کے خلاف ہین، اگر ایسا ہوتا تو ضرور تھا کہ بیہقی اور نظامی عروضی ان سنین کے ذکر کے وقت خیام کی اس حیرت انگیز غیر طبعی قوت اور عمر کا استعجاب کے ساتھ ذکر کرتے، جیسا کہ اس قسم کے مستثنیٰ عمر والون کے حالات مین اہل تاریخ نے اس کا ذکر کیا ہے،

اب ہم کو اپنے قیاس کے مطابق اُن واقعات کو پیش کرنا چاہئے جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ خیام کی ولادت پانچوین صدی ہجری کے اواسط مین ہوئی ہی،

۱- سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ خیام کے جس قدر مشہور معاصرین مثلاً ابو العباس لوکری میمون ابن نجیب واسطی، ابو حاتم مظفر اسفزاری، ابو الفتح عبدالرحمان خازنی، ابو الفتح بن کوشک[۱] وغیرہ گذرے ہین، اُن سب کا تعلق ملک شاہ (۴۶۵ھ-۴۸۵ھ) سے لے کر سنجر (۵۱۱ھ-۵۵۲ھ) تک معلوم ہوتا ہی، ان مین سے نہ خود خیام اور نہ اس کے معاصرین کا کوئی ذکر ملک شاہ سے پہلے سننے

[۱] ان کے حالات تواریخ حکما مین دیکھنے چاہئین، یا میری اس کتاب مین آیندہ خیام کے معاصرین سے تعلقات کا بیان پڑھو، یہ لوگ رصدخانہ کی تعمیر اور رصد کے کامون مین خیام کے رفیق تھے، اور خصوصاً ابو العباس لوکری، میمون ابن کوشک، اور خیام یہ چارون حسب بیان شہرزوری ہمعمر و ہمعصر (اقران) تھے، ابو حاتم مظفر نے سلطان سنجر کے خزانہ کے لیے ترازو بنائی تھی، ابن کوشک کا سلطان سنجر خاص قدردان و مربی تھا، ابو الفتح عبدالرحمان خازنی نے سلطان سنجر کے نام پر زیچ سنجری ترتیب دی تھی،

مین آتا ہی، اس لیے ملک شاہی کا زمانہ ان کے ابتدائے عروج کا عہد معلوم ہوتا ہے، اس لیے انکی پیدائش ملک شاہ کی تخت نشینی کے سال ۴۶۵ھ سے لامحالہ بیس پچیس برس تو پہلے ہوگی،

۲- بیہقی اور شہرزوری مین ہے کہ "ملک شاہ نے خیام کو اپنا ندیم بنایا تھا" ہم نوالہ و ہم پیالہ ندیم و مصاحب ہونے کے لیے حسب دستور زمانہ یک گونہ تناسب عمر کا لحاظ بھی ضروری سمجھا جاتا ہی ملک شاہ کی پیدائش ۴۴۷ھ کی ہے اور ۴۶۵ھ مین اٹھارہ انیس برس کی عمر مین وہ تخت نشین ہوا، اور تخت نشینی کے تیسرے سال ۴۶۷ھ مین اس نے رصدخانہ کی بنیاد ڈالی جسمین خیام وغیرہ حکما، اکٹھے ہوئے، اس لحاظ سے ایک شخص کے تحصیل علم سے فارغ ہو کر کمال حاصل کرنے اور ایک دو تصنیفین کرکے شہرت پانے کیلئے کم از کم پچیس چھبیس برس کی عمر تو ہونی چاہیئے، اس بنا پر ۴۴۰ھ یا ۴۴۱ھ خیام کا سال ولادت قیاس مین آتا ہے،

۳- خیام کے ایک معاصر جو کو غالباً خیام سے چھوٹے ہونگے، وہ امام محمد غزالی ہین، اُن کی پیدائش ۴۵۰ھ مین ہوئی تھی، اس لیے بہرحال خیام کا سال ولادت اس سے پہلے ہی ہوگا،

۴- خیام کے ایک شاگرد حکیم علی بن حجازی قاینی کا نام ہمکو معلوم ہے، جو خیام اور امام غزالی کے چھوٹے بھائی امام احمد غزالی المتوفی ۵۲۰ھ کے شاگرد تھے، وہ ۵۴۶ھ مین نوّے سال کی عمر پاکر مرے تھے، اس حساب سے اُن کا سال پیدائش ۴۵۶ھ تھا، استاد کی پیدائش شاگرد سے دس پندرہ برس تو پہلے ہونی چاہیئے،

۵- چونکہ جیسا کہ ہم نے آگے چل کر یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ وہ ملک شاہی رصدخانہ مین آنے

لہ درۃ الاخبار ترجمۂ بیہقی ص۱۳،

سے پہلے سمرقند و بخارا مین پھرتا رہا ہے، اور وہان کے سلاطین مین احترام پا چکا تھا، اور نیز وہ ایک رسالہ حساب لکھ چکا تھا، اور کتاب جبر و مقابلہ تصنیف کر چکا تھا، اس لیے ملک شاہ کی ملاقات اور بناے رصدخانہ کے سال ۴۶۷ھ سے چھبیس ستائیس برس سے کم پہلے پیدا نہ ہوا ہوگا، تاکہ وہ علوم سے فارغ ہو کر ایک رسالہ اور ایک ایسی اہم کتاب کی تصنیف کے قابل ہو سکے،

ان وجوہ سے یہ موزون قیاس ہے کہ خیام کی ولادت کا تقریبی سال ۴۴۰ھ ہوگا،

ابوالحسن بیہقی نے علم نجوم کے قاعدہ سے اس کی پیدائش کا طالع اپنی تاریخ الحکما مین حسب ذیل نقل کیا ہے، وطالعہ الجوزاء والشمس وعطارد علی درجۃ الطالع فی ح من الجوزاء وعطارد صمیمی والمشتری من التثلیث ناظر الیہما،

مین نے اپنے بعض پرانے ریاضی دان مخدومون سے دریافت کیا کہ اس طالع سے سال ولادت کا حساب لگ سکتا ہے، یا نہین، جواب ملا کہ اسوقت لگ سکتا ہے، جب اُس شہر کا نام معلوم ہو، جہان یہ طالع لیا گیا، نیز وقت اور مہینہ کی تعیین ہو، اگر زیچ ملک شاہی سے امداد لیجاے اور نیشاپور اس کے وطن کو مقام طالع مانا جائے تو شاید کامیابی ہو،

اس وقت کا سیاسی نقشہ

یہ وہ وقت تھا جب سلجوقیون نے خراسان پر قبضہ کرکے سب سے پہلے ۴۲۹ھ مین نیشاپور مین اپنا تخت حکومت بچھایا تھا، اور طغرل سلجوقی وہان اس وقت حکمران تھا، ادھر کابل و غزنین مین غزنویون کی حکومت تھی، اور اُن کے علاوہ خانیہ خاندان کے نومسلم ترک، کاشغر سے لیکر بخارا تک فرمانروائی کر رہے تھے، اور غزنوی اور سلجوقی دونون خاندانون کے سلاطین ان ملوک خانیہ سے صلح و جنگ مین مصروف رہتے تھے، اور ان ملوک خانیہ کو خاقانیہ ایلک خانیہ و آل افراسیاب بھی کہتے ہین،

وطن

تمام تذکرے متفق ہین کہ وہ خاکِ پاک نیشاپور سے پیدا ہوا تھا، مگر تاریخ الفی کا مصنف احمد ابن نصر اللہ ٹھٹھوی (سنہ ۱۰۰۲ھ) کسی کا قول بیان کرتا ہی،

"بعضے اورا از قریۂ شمشاد تابع بلخ دانستہ اند و مولدش را در قریۂ بسنگ من توابع استرآباد" (مظفریہ صفحہ ۳۳)

معلوم نہین یہ روایت کس کی ہی اور اس کا ماخذ کیا ہے[1]، مگر کچھ نہ کچھ اُس کا تعلق اس مقام سے معلوم ہوتا ہے، ربیع المرسوم عالی رومی (سنہ ۱۰۰۲ھ) مین وصل تبریزی سے اور اُسنے نظامی عروضی کے خود نوشتہ نسخۂ چہار مقالہ کے حاشیہ سے جو عبارت نقل کی ہی، اسمین لکھا ہی، کہ اسکی وفات کا حال مجھے استرآباد پہنچکر معلوم ہوا" اسی طرح اُس نے دوسرے موقع پر لکھا ہی، "ہموارہ گاہ نیشاپور و گاہ بلخ از غرۂ غراے عمر تا سلخ[2]، روزگارِ خود بفراغت بسر می بردے" اسکی وفات کے قصہ مین رومی نے

[1] جے کے، ایم شیرازی نام کسی ایرانی مصنف نے عمر خیام کے حالات مین جو کتاب انگریزی مین لکھی ہی، اور جو لندن مین سنہ ۱۹۰۵ء مین طبع ہوئی ہی اسمین گمراہ کن اغلاط اور قیاسات ہین، اسمین اس کے بلخی ہونے کا ماخذ شہرزوری کی تاریخ نزہۃ الارواح کو بتایا ہی، یہ غلطی تاریخ الفی کی عبارت نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے، ٹھٹھوی نے تاریخ الفی مین خیام کے نیشاپوری الوطن ہونے کی روایت نقل کرنے کے بعد لکھا ہے، کہ

"بعضے اورا از قریۂ شمشاد تابع بلخ دانستہ اند........"

گمر یہ عبارت خود تاریخ الفی کی ہی، شہرزوری کی نہین، شیرازی نے غلطی سے یہ سمجھا ہی کہ یہ بھی شہرزوری کی روایت کا ٹکڑا ہی حالانکہ ایسا نہین ہی، بلکہ بعضے سے ٹھٹھوی کی مراد شہرزوری کے علاوہ کوئی دوسرا شخص ہی جسکا نام اس نے نہین بتایا ہی،

[2] یہ فقرہ خیام کی اس رباعی کی طرف تلمیح ہے،

چون عمر ہمی رود چہ شیرین و چہ تلخ
پیمانہ چو پر شود چہ بغداد و چہ بلخ
می خور کہ پس از من و تو این ماہ بسے
از سلخ بغرہ آید و از غرہ بسلخ

کسی کتاب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ خیام نے "از بلوکات استرآباد دہک نام" مین وفات پائی بغرض یہ وہ نامستند حوالے ہین جن سے وہ استرآباد و بلخ کی طرف منسوب نظر آتا ہے، اس نسبت کی حقیقت یہ نظر آتی ہے، کہ میرے خیال مین (جیسا کہ آگے آئیگا) خیام کا ابتدائی قیام بلخ مین رہا ہی، اس لیے کسی نے بلخ و استرآباد کو غلطی سے اس کا مولد و منشا سمجھ لیا ہی، اور عجب نہین کہ اسکی زندگی ہی مین یہ شبہہ کسی کو ہوا ہو، کیونکہ بیہقی نے جس کی نقل شہرزوری نے بھی کی ہے اس کے خاندانی نیشاپوری ہونے پر خاص زور دیا ہے، کہتا ہی،

عمر الخیامی النیسابوری الآباء والبلاد، عمر خیام اپنے باپ دادون اور وطن کے لحاظ سے نیشاپوری،

یہ خاص زور کسی شبہہ کے ازالہ ہی کے لیے معلوم ہوتا ہے،

۵۰۶ھ مین نظامی عروضی کو بھی وہ بلخ مین ملتا ہے[۱]، اور خاقان بخارا شمس الملک کے دربار مین بھی وہ نظر آتا ہے[۲]، اس سے بہرحال اتنا ثابت ہوتا ہی کہ ترکستان کے ان شہرون مین بھی اسکی آمد و رفت رہتی تھی، مگر بقول مصنف تاریخ الفی،

"الحاصل توطن اکثر اوقات در نیشاپور داشت[۳]"۔

فریڈرک روزن نے رباعیات خیام مطبوعہ کاویانی برلن ۱۹۲۵ء کے فارسی مقدمہ (ص ۵۲-۵۳) مین ایک ہولنڈی فاضل گلیوس (۱۶۶۷ء) کی تحقیق نقل کی ہے کہ خیام کا مولد شہر نوکر تھا، جو رودخانہ مرغاب کے کنارہ شہر مرورود کے قریب تھا" اس تحقیق کی سند یہ ہے کہ فاضل

---

[۱] چہار مقالہ ص ۱۰۰ [۲] گب ص ۵۴ اخبار الحکماء بیہقی و شہرزوری و درۃ الاخبار ترجمہ خیام [۳] مظفریہ ص ۳۳۷،

موصوف کو قطب الدین شیرازی المتوفی سنہ ۷۱۰ھ کی کتاب التحفۃ الشاہیۃ (جس کو فاضل موصوف اور فرنڈرک روزن نے تسامح سے تحفۃ الشامیۃ پڑھا ہے) ملی جسمین حسب ذیل عبارت ہے،

التاریخ الملکی منسوب الی السلطان جلال الدولۃ ملکشاہ بن الب ارسلان السلجوقی، والسبب فیہ انہ اجتمع فی حضرتہ جماعتہ (جماعۃ؟) من الحکما

ومنہم عمر الخیام الحکیم اللوکری وغیرہ"

اس سے گلیوس کو یہ خیال ہوا، کہ خیام لوکر کا باشندہ تھا، مگر درحقیقت گلیوس کی تحفۃ الشاہیہ کا نسخہ غلط ہی، تحفۂ شاہیہ کے دوسرے ٹکڑہ کی اصلی عبارت جیسا کہ دوسرے صحیح نسخون مین ہی یہ ہے؛

"والسبب فیہ انہ اجتمع فی حضرتہ جماعۃ من الحکماء ومنہم عمر الخیام والحکیم اللوکری وغیرہما"

فرنڈرک روزن نے اپنے فارسی مقدمۂ رباعیات خیام کے حاشیہ مین یہ صحیح عبارت نقل کی ہے، لیکن اس کو حکیم لوکری کے متعلق شبہ ہے، کہ یہ نام صحیح نہین کہ اس کا پتہ نہین ملتا،[1] حالانکہ حکیم لوکری مشہور و معروف شخص ہے اور ابو العباس لوکری کے نام سے تواریخ حکماء مین مذکور ہے، یہ بھی رصدخانۂ ملک شاہی کے علمائے ہیئت مین ایک تھا (دیکھو ہمارے اس مضمون کا باب

[1] فرنڈرک روزن کی اصل عبارت فارسی یہ ہے،

"احتمال کلی دارد کہ در نسخہ تصرفے شدہ باشد × × در کتب قدیمہ مثل کامل التواریخ ابن الاثیر کہ در سنہ ۶۲۸ھ تالیف شدہ، اسمے از وی نیست، درصورتے کہ این کتاب از معاصرین دیگر عمر خیام ابو المظفر اسفزاری و میمون بن نجیب الواسطی الخ ذکر کردہ است"؛ (ص ۳۵)

یہ صحیح ہے کہ ابن اثیر نے اس کا ذکر نہین کیا ہی، مگر تواریخ حکماء مین یہ نام مذکور ہی، وہ اپنے عصر کے چار مشاہیر مین سے ایک ہے، ابن سینا کے شاگرد بہمنیار کا وہ شاگرد تھا، (نزہۃ الارواح شہرزوری ص ۲۹ کتب خانۂ ندوہ و درۃ الاخبار ترجمۂ تتمۂ صوان الحکمۃ مطبوعہ لاہور ص ۰۰ اور ترجمۂ فارسی شہرزوری نسخۂ ناتمام موجودہ دار المصنفین،

(معاصرین خیام)

بہرحال حکیم خیام کو لوکر سے کوئی تعلق نہین، یہ شہر اُس کے معاصر اور رفیق کار ابوالعباس لوکری کا وطن تھا، تحفۂ شاہیہ کے غلط نسخہ مین ایک "و" کے چھوٹ جانے سے یہ غلطی پیش آئی کہ خیام پر نیشاپوری کے بجائے لوکری کا دھوکہ ہونے لگا،

خیام کے رباعیات مین اسکی جاے قیام و مسکن کی نسبت کوئی اشارہ نہین پایا جاتا ہے، لیکن تمام نسخون مین اسکی ایک رباعی پائی جاتی ہے جسکا پہلا شعر اکثر نسخون مین اسطرح ہے،

چون عمر ہمی رود چہ بغداد و چہ بلخ پیمانہ چو پر شود چہ شیرین و چہ تلخ (ابو دلین)

مگر ڈلینہ کے قلمی[1] نسخہ مین جو ۹۱۱ھ کا لکھا ہے، یہ اس طرح ہے،

چون می گذرد عمر چہ شیرین و چہ تلخ چون جان بلب آید چہ نشاپور چہ بلخ

اگر یہ متن صحیح ہو تو اُس کی اس رباعی مین اس کے ان دونون شہرون کا ذکر موجود ہے، جہان اُسکی اقامت اکثر ثابت ہوتی ہے،



[1] اس نسخہ کا ذکر رباعیات کے ذکر مین آگے آئیگا،

نام ونسب

تمام مؤرخین کا اتفاق ہے کہ اس کا نام عمر، اور اُس کے باپ کا نام **ابراہیم** تھا، لیکن اسکے برخلاف ہمارے زمانہ کے ایک لائق مصنف نے اپنی ایک مشہور و سنجیدہ تصنیف (نظام الملک طوسی[1]) مین یہ دعویٰ کیا ہی، کہ عمر کے باپ کا نام **عثمان** تھا، اور نیز یہ کہ عمر خیام فارسی کے نامور شاعر خاقانی شروانی المتوفی ۵۹۵ھ کا چچا تھا، موصوف نے اپنے اس دعوے کے ثبوت مین خاقانی کی مثنوی تحفۃ العراقین کا آخر باب پیش کیا ہی، اسمین خاقانی نے اپنے اور اپنے خاندان کے حالات لکھے ہین، اور خصوصیت کیساتھ اس مین اپنے چچا **عمر** کی مہربانیون کا شکریہ ادا کیا ہی، اور اُس کے فضل و کمال ریاضی دانی، ہندسہ و ہیئت و طب کے علم کی تعریف کی ہی، اور اُس کے تفلسف اور زہد و تجرّد کا ذکر کیا، یہ اکثر اوصاف اور نام عمر خیام پر صادق آتے ہین، اس سے زیادہ لطف یہ ہے، کہ مصنف مذکور کے سامنے مثنوی تحفۃ العراقین کا جو مطبوعہ آگرہ (۱۸۵۵ء) نسخہ تھا، اس کا عنوان یہ تھا، "درمدح عم خود عمر خیام کہ در اہتمام و تربیت او بود" اس سے ہمارے مصنف کا شک و شبہہ پورا جاتا رہا، مثنوی مذکور کے وہ شعر یہ ہین:-

بگریختہ ام ز دیو خذلان   در سایۂ عمر ابن عثمان

[1] زیر ترجمہ حکیم عمر خیام،

ہم صدرم و ہم امام و ہم عم | صدر اجل و امام اکرم
برہانی و ہندسی مقالش | افلاطن و ارسطو عیالش
از علمش داده دہر محدث | یک ثلث بہر مس مثلث

یہ تمام باتین خیام پر کسقدر چسپان ہین، خیام کے آخری سنین اور خاقانی کے اوائل سنین مشترک بھی ہین، اس یقین کے بعد اگر خیام کے باپ کا نام ابراہیم اہل تذکرہ لکھتے ہین تو خاقانی کا بیان جو اس کا نام عثمان بتاتا ہی سب سے زیادہ تسلیم کے قابل ہوگا،

لیکن عجیب بات یہ ہے کہ ہمارے مصنف نے تحفۃ العراقین پڑھنے کی زحمت تو اٹھائی، لیکن کلیات خاقانی ملاحظہ نہ فرمایا، جسین معلوم ہوتا ہی کہ اسی آیندہ کے اشتباہ اسمی و وصفی کو دور کرنے کے لیے خاقانی نے یہ چند شعر اپنے چچا عمر بن عثمان کے مرثیۂ بائیہ مین لسان الغیب کے قلم سی لکھدیئے ہین،

کو آنکہ سخندان ہمین بو و بحکمت | کو آنکہ ہنر بخش ہمین بود بآداب
کو صدر افاضل، شرف گوہر آدم | کو کافی دین واسطۂ گوہر انساب
کو آنکہ ولی نعمت من بود و عم من | عم چہ کہ پدر بود خداوند ہمہ باب
زو دیو گریزندہ و او داعی انصاف | زو حکمت نازندہ و او منہی الباب
زان عقل بدو گفتہ کہ اے عمر عثمان | ہم عمر خیامی و ہم عمر خطاب

ان اشعار نے گتھی سلجھا دی، اس کے چچا کا نام عمر تھا، اس کا لقب کافی الدین تھا، اور اس عمر کے باپ یعنی خاقانی کے دادا کا نام عثمان تھا، وہ اپنے چچا کو فلسفہ و حکمت مین عمر خیام کا ہم پایہ

سلہ کلیات خاقانی ص ۱۰۶، ۱۲۹۳ء نولکشور، کلیات خاقانی بے ترتیب چھپی ہے،

اور زہد و دینداری مین حضرت عمرؓ بن خطاب کا مثیل بتاتا ہے، اس سے ظاہر ہوگیا کہ خاقانی کا چچا کافی الدین عمر بن عثمان اور غیاث الدین عمر بن ابراہیم خیام دو شخص ہین، عمر بن عثمان شروان کا تھا، اور عمر بن ابراہیم خیام نیشاپور کا، خود تحفۃ العراقین کا جو قلمی نسخہ دار المصنفین مین ہی اس مین "در مدح عم خود عمر خیام" کے بجاے "در مدح امام عالم کافی الدین عم خویش" مذکور ہے، اس سے معلوم ہوتا ہی کہ ۱۸۵۵ء کے مطبع آگرہ کے مصحح کی یہ جدت تھی، جس نے ہمارے ایک لائق مصنف کو نیشاپور سے شروان پہنچادیا،

نسبت عام طور سے وہ خیام کی نسبت کیساتھ مشہور ہے، فارسی کتابون مین اوسکو اکثر خیام اور کبھی خیامی[1] اور عربی کتابون مین عموماً اوسکو خیامی لکھتے ہین، اور خاص اپنی تصنیفات مین وہ خود یا دوسرا معاصر اس کو خیامی لکھتا ہی، البتہ رباعیات مین وہ اپنا تخلص جب کبھی لاتا ہے "خیام" کہتا ہی،

خیام کے معنی عربی مین "خیمہ دوز" کے ہین، اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ اس کے خاندان مین خیمہ دوزی کا پیشہ ہوتا تھا، خود خیام کے نام اس کے ایک معاصر اور ابن سینا کے شاگرد کسی قاضی محمد بن عبدالرحیم نسوی نام نے جو خط لکھا ہی، جس کے جواب مین اُس کا رسالہ کون و تکلیف ہی، اس کے شروع مین نسوی نے خیام کی تعریف مین نثر کے ساتھ چند عربی شعر لکھے ہین، نثر خط مین تو "ابی الفتح عمر بن ابراہیم الخیامی" ہے لیکن نظم مین اوسکو "الخیمی" لکھا ہی،

ان کنت تزعین یاریح الصبا ذممی	اے باد صبا! اگر تجھے وفاے عہد کا خیال ہے
فاقری السلام علی العلامۃ الخیمی	تو میری طرف سے علامۂ خیمی کو سلام پہنچا،

یہ خیمی، خیم کی طرف منسوب ہی، جو خیمہ کی جمع ہے، اور اس کے معنی "خیمہ والے" کے ہین، عربی قاعدہ

[1] عروضی چہار مقالہ مین کہتا ہی "تا خواجہ امام عمر خیامی چہ گوید" ص ۶۵ گب [2] دیکھو جبر و مقابلہ خیام اور رسالہ کون و تکلیف (عربی) کا دیباچہ

سے خیمی، خیامی سے زیادہ صحیح لفظ ہے، علامہ سمعانی نے کتاب الانساب مین خیّام کی نسبت نقل کی ہے، اور اس کے معنی خیمہ دوزہی کے بتائے ہین، اور اس نسبت سے جو محدثین مشہور ہین، ان کے نام لکھے ہین، مگر ہمارے فلسفی خیّام کا نام اُس دربار مین کہان جگہ پاسکتا تھا،

شیرازی[۱] نے اور شاید اسی کی پیروی مین فریڈرک روزن[۲] نے خیمہ دوزی کی نسبت کو حکیم عمر خیّام کی بزرگی کے خلاف جانکر "خیّام" کے معنی خیمہ ساز کے بجائے خیمہ نشین کے لیے ہین، اور چونکہ خیمون مین رہنا اہلِ عرب کی خاص علامت ہے، اس لیے خیّامی کی نسبت کسی خیمہ نشین عرب قبیلہ کیطرف کی ہے، حالانکہ یہ تاویل تمامتر بے بنیاد ہے، عربی وزن فعّال پیشہ کے لیے مخصوص ہے، جیسے قفال (قفل ساز) طبّاخ (باورچی) حجّام (نائی) نسّاج (جولاہہ) ندّاف (دھنیا) نجّار (بڑھئی) قصّار (دھوبی) عطّار (گندھی) فخّار (کمھار) غزّال (سوت کاتنے والا) وغیرہ،

ہمارے فاضل مستشرق فریڈرک روزن نے بھی شیرازی کی تائید کی ہے اور ابن اثیر نے تاریخ کامل مین اور رسالہ جبر و مقابلہ کے دیباچہ مین خود خیّام نے اپنے کو جو خیّامی لکھا ہے، اس سے ان کو یہ دھوکا ہوا ہے کہ یہ خیّام نام کسی عرب قبیلہ کی طرف نسبت[۳] ہے، حالانکہ اس نام کا کوئی عرب قبیلہ ثابت نہین، اصل یہ ہے کہ اس لفظ خیامی کی صورت وہی ہے، جو غزالی کی ہے، خوارزم، جرجان اور خراسان مین اس زمانہ مین اسیطرح ی بڑھا کر نسبت بنا لیتے تھے، مثلاً غزال سے غزالی، عطار سے عطاری وغیرہ، اسی طرح خیام سے خیامی ہے، خیّام سے ایک صدی

---

[۱] لائف آف خیام (انگریزی) مصنفہ شیرازی ۱۹۰۵ء لندن،

[۲] دیباچہ رباعیات خیام مطبوعۂ کاویانی برلن، ص ۵۸،

پہلے سامانی دربار کا مشہور شاعر جس نے ۳۴۲ھ مین وفات پائی، نیشاپور ہی کا رہنے والا خبازی[1] ہے، خباز کے معنی روٹی پکانے والا، تاہم بحالت نسبت اسی قاعدہ سے وہ خبازی کہلایا، بعد کا ایک اور شاعر ابو شریف احمد علی جرجانی، مجلدی[2] ہے، مجلد کے معنی جلد ساز کے ہین تاہم نسبت مین مجلد کے بجاے اس نے اپنے کو مجلدی کہا، غزالی، خیامی، خبازی سب خراسانی ہین، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نسبت کا یہ قاعدہ خوارزم و جرجان کی طرح جیسا کہ ابن خلکان نے لکھا ہے، خراسان مین بھی جاری تھا چنانچہ شہر طوس جو خراسان کا شہر ہے وہان کے رہنے والے ایک محدث ابو محمد عباس بن محمد طوسی جو تیلی تھے عصاری کہلاتے تھے، (معجم البلدان یاقوت، زیر لفظ "طابران") اور اسی اصول کی بنا پر سیوطی نے لب اللباب مین تبانی، حدادی، حناطی، خفافی، خیاطی وغیرہ نسبتین نقل کی ہین،

قاضی محمد بن عبدالرحیم نے خود خیام کے زمانہ مین اسکی مدح مین جو اشعار لکھے ہین اور جو ابھی اوپر گذر چکے ہین، ان مین خیامی کے بجاے خیمی[3] کہکر اس کو ثابت کر دیا ہے کہ خیامی خیمہ ہی کی طرف منسوب ہے نہ خیام نام کسی عرب قبیلہ کی طرف، اگر خیامی کسی عرب قبیلہ کی طرف نسبت ہوتی، تو فارسی مین بھی

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۶۸) ۳ہ فارسی مقدمۂ رباعیات خیام فریڈرک روزن، مطبوعہ کاویانی برلن،

۴ہ ابن خلکان جو انساب مین خاص مہارت رکھتا ہے، احمد غزالی کے حال مین لکھتا ہے "هذه النسبة الی الغزال علی عادة اهل خوارزم و جرجان فانهم ینسبون الی القصار القصاری والی العطار العطاری" ابن خلکان نے اپنی اس تحقیق کی نسبت سمعانی کیطرف کی ہے، مگر سمعانی کی کتاب الانساب کے مطبوعہ لائڈن نسخہ مین "غزالی" کا لفظ ہی موجود نہین اور نہ اس سلسلہ مین وہان یہ ذکر ہے، ابن تغری بردی نے النجوم الزاہرہ مین زیر حوادث ۵۰۵ھ لکھا ہے کہ سمعانی نے یہ ذیل مین لکھا ہے جس سے شاید مقصود ذیل تاریخ بغداد للخطیب ہے، مرتضی زبیدی (بلگرامی) نے قاموس کی شرح تاج العروس مین زیر لفظ "غزل" لکھا ہے "وهو منسوب الی الغزال بائع الغزل او الغزال علی عادة اهل خوارزم و جرجان کالعصاری الی العصار" اس لفظ عصاری کا ذکر سمعانی نے کتاب الانساب مین کیا ہے (ورق ۳۹۴ مطبوعہ بریل ۱۹۱۲ء لائیڈن) العصاری بفتح العین ××× هذه النسبة الی العصارة وقد ذکرناه وقد جرت عادة عدة من البلاد ان ینسب اهلها الی الحرف مثل خوارزم وجرجان وآمل طبرستان، لہ شعر العجم شبلی ج ۱ ص ۵۳، ۲ہ لب اللباب عوفی ج ۱ ص ۱۳، گب،

قاعدہ سے اس کو ہمیشہ خیامی ہی کہتے، خیام کبھی نہ کہتے، ہاشمی کو فارسی مین بھی ہمیشہ ہاشمی ہی کہینگے ہاشِم نہین،

یہ خیال کہ خیمہ دوزی کے خاندانی پیشہ سے ہمارے ایک عالی مرتبہ فلسفی اور بلند رتبہ شاعر کی توہین ہوتی ہی، غلط ہی، مساوات پسند اسلام کی تاریخ مین ایسی بیشمار ہستیان ہین جو ادنی خاندانی پیشون کی نسبت کے باوجود مشاہیرفن اور اکابر علم کی فہرست مین داخل ہین، اور ان کا نام ہم عزت سے لیتے ہین، امام محمد غزالی کو دیکھو کہ سوت کاتنے والے کی طرف منسوب ہین، فقہ حنفی کے مشہور امام شمس الائمہ حلوائی تھے، وحدۃ الوجود کا مشہور مبلغ و شہید حسین بن منصور حلاج یعنی نداف تھا، مشہور شاعر خاقانی نجار یعنی بڑھئی تھا، بزرگ صوفی شاعر عطار، دوا فروش تھے، نساج (کپڑا بننے والے) مشہور صوفی تھے، علی ہذا القیاس، خیمہ دوز ہونا ہمارے فلسفی شاعر اور ہیئت دان ریاضی کے لیے توہین کا باعث اور تحقیر کا سبب نہین، بلکہ ملک کی معاشرتی ترقی و مساوات اور عام تعلیم کا ثبوت ہی،



اہل و عیال

عام طور سے سمجھا جاتا ہے، اور اردو کے ایک لائق مصنف نے اپنی ممتاز تصنیف "نظام الملک طوسی" کے ضمیمہ خیام مین خاقانی کے چچا کافی الدین عمر بن عثمان شروانی کے اشتباہ کی بنا پر تحفۃ العراقین کے اشعار کے حوالہ سے یہ دکھایا ہی کہ عمر بن ابراہیم خیام نیشاپوری نے تاہل کی زندگی اختیار نہین کی اور ہمیشہ مجرد رہا، لیکن یہ صحیح نہین ہی، یہ معلوم ہو چکا ہی کہ عمر بن عثمان، عمر بن ابراہیم خیام نہین ہے، اس لیے یہ استدلال ہی غلط ہی، علاوہ ازین ابوالحسن بیہقی، خیام کے سب سے اقدم سوانح نگار نے خیام کی وفات کا واقعہ خیام کے داماد امام محمد بغدادی کے واسطہ سے بیان کیا ہی[1]، اور یہی روایت بعینہٖ شہرزوری مین ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اُس نے تاہل اختیار کیا تھا، اور کم از کم اُسکی اولاد مین ایک لڑکی تھی، جس کی شادی اُسکی زندگی ہی مین بغداد کے محمد نامی کسی فاضل سے ہو چکی تھی،

دولت شاہ سمرقندی (۸۹۲ھ) نے خیام کے سلسلۂ اولاد مین ایک شاعر "ملک الکلام شاہپور اشہری نیشاپوری" کا ذکر کیا ہے[2]، اور اسی کے ضمن مین عمر خیام کا حال لکھا ہی، شاہپور ظہیر الدین فاریابی کا شاگرد اور سلطان محمد بن تکش خوارزمشاہ کے دفتر انشا کا منصبدار تھا،

۱؎ بلٹین آف اورنٹیل اسٹڈیز فروری ۱۹۲۹ء مین بیہقی کا اقتباس دیکھو، ۲؎ تذکرۂ دولت شاہ سمرقندی ص ۱۳۰، گب و آتشکدہ آذر ص ۱۳۹، بمبئی،

دولت شاہ نے ایک طرف اس کی وفات کی تاریخ سنہ ۶۰۶ھ بتائی ہے، اور دوسری طرف سلطان جلال الدین کے وزیر نورالدین کی مجلس مین اسکی آمدورفت کا تذکرہ کیا ہے، سلطان جلال الدین آخری خوارزم شاہ کا زمانہ سنہ ۶۱۷ھ سے شروع ہوتا ہے اور سنہ ۶۲۸ تک ختم ہو جاتا ہے، اسلیے شاید اس جلالی وزارت سے پہلے کی آمدورفت کا تذکرہ ہوگا،

دولت شاہ نے اس کی ایک غزل ایک خاص صنعت مین لکھی ہے، جس کے چند شعر یہ ہین:

روزگار آشفتہ تر یا زلفِ تو یا کارِ من — ذرہ کمتر یا دہانت، یا دلِ غمخوارِ من

شب سیہ تر یا دلت، یا حالِ من یا خالِ تو — شہد خوشتر یا لبت یا لفظِ گوہربارِ من

وصلِ تو دلجوی تر یا شعرہائے نغزِ من — ہجرِ تو دلسوز تر یا نالہ ہائے زارِ من



اخذ و استفادہ

مغرب و مشرق کے کسی موجودہ تذکرہ نویس نے یہ نہین لکھا کہ اُس کا فضل و کمال کن بزرگون کی تعلیم و تربیت کا رہینِ منت تھا، حالانکہ خیام کے ایک استاد کا نام بیہقی اور شہرزوری مین مذکور بھی ہی، مگر زودکوودسکی کے مضمون کو انتہائی تجسس کا معیار سمجھکر مزید تلاش کی طرف توجہ نہین کیگئی،

خیام کا وطن نیشاپور ہمیشہ سے علم و فن کا مرکز رہا، اور دنیاے اسلام مین غالبًا درسگاہ کی پہلی پہلی عمارت اسی سرزمین پر بنائی گئی، نیشاپور چوتھی صدی کے اواسط مین سامانیون کے اور اواخر مین دیلمیون پھر غزنویون کے زیرِ حکومت آیا، اور ۴۲۹ھ مین سلجوقیون نے اس کو لیا، اور چارون نے اسکی اس علمی مرکزیت کے امتیاز کو قائم رکھا،

۱۔ یہان پہلا مدرسہ سامانی والی نیشاپور، ناصرالدولہ ابوالحسن سیمجوری المتوفی ۳۷۸ھ[۱] نے امام ابوبکر محمد بن حسن بن فورک المتوفی ۴۰۶ھ کے لیے بنایا تھا[۲]، امام موصوف سے پہلے خراسان مین کرامیہ فرقہ جس کو مجسمہ بھی کہتے ہین، فروغ پر تھا، ابن فورک پہلے شخص ہین جنھون نے اہل نیشاپور کی استدعا پر یہان آکر اشعری علم کلام کو پھیلایا، اور آخر کرامیہ کے حامی بادشاہ سلطان محمود غزنوی کے دربار مین کرامیہ کی شکایت پر طلب ہوئے اور واپسی مین زہر دے کر مارے گئے، نیشاپور مین کلام و عقلیات کی اشاعت[۳] انھین

۱ زین الاخبار مطبوعہ برلن ص ۳۶، ۲ طبقات سبکی ج ۳ ص ۵۲ مصر، ۳ ابن خلکان ترجمۂ امام و طبقات سبکی ج ۳ ص ۵۲ مصر،

کے ذریعہ ہوئی،

۲- دوسرا مدرسہ بیہقیہ یہان قائم ہوا جس کے متعلق سبکی نے لکھا ہی کہ نظام الملک کی پیدائش (۴۰۸ھ یا ۴۱۰ھ) سے پہلے قائم ہوا[1]، امام الحرمین نے اسی مدرسہ مین تعلیم پائی تھی، امام موصوف ۴۳۰ھ مین وہان پڑھنے جاتے تھے[2]،

۳- تیسرا مدرسہ وہان سعیدیہ تھا جس کو سلطان محمود غزنوی المتوفی ۴۲۱ھ کے بھائی امیر نصر ابن سبکتگین نے اپنی امارت نیشاپور کے زمانہ مین بنوایا[3]، امیر نصر نے چوتھی صدی کے آخر مین نیشاپور فتح کیا تھا[4]، یہ امیر حنفی تھا، اور یہ مدرسہ بھی علمائے احناف کے لئے بنا تھا[5]، اس نے ۴۱۲ھ مین وفات پائی تھی۔

۴- چوتھا مدرسہ نیشاپور مین امام ابو اسحاق ابراہیم اسفرائنی المتوفی ۴۱۸ھ کے لیے بنا تھا، امام موصوف بھی کلام و عقلیات کے ماہرون مین تھے، علم کلام مین جامع الحلی نام ایک ضخیم کتاب عقائد اور رد ملحدین مین تصنیف کی تھی[6]۔

حاکم نے تاریخ نیشاپور مین لکھا ہی، جیسا کہ سبکی نے نقل کیا ہے، کہ اس سے پہلے نیشاپور مین اس جیسا کوئی مدرسہ نہین بنا تھا۔

---

[1] طبقات سبکی ج ۳ ص ۱۳۷ مصر [2] ایضاً ج ۳ ص ۲۵۲ مصر، [3] ایضاً ج ۳ ص ۱۳۷،
[4] تاریخ زین الاخبار گردیزی ص ۶۳، مطبوعہ برلن،
[5] تاریخ یمینی للعتبی، ص ۴۳۲ مطبع احمدی لاہور ۱۳۰۰ھ، افسوس ہی کہ عتبی نے اس مدرسہ کی تاریخ بنا نہین لکھی، مگر بہرحال یہ مدرسہ قاضی ابو العلا صاعد بن محمد کے لیے بنا تھا، (عتبی ص ۴۳۳) اور قاضی ابو العلاء صاعد بن محمد جن کے ساتھ امیر نصر کو حسن اعتقاد تھا، (عتبی ص ۴۲۶) وہ ۴۰۲ھ مین حج کر کے ادھر آئے تھے، (عتبی ص ۴۲۵) اور انھین کے جوار مین یہ مدرسہ بنا تھا، (عتبی ص ۴۳۴) قاضی ابو العلاء کے دو لڑکے تھے، ابو الحسن اور ابو سعید (عتبی ص ۴۲۹) غالباً انھین ابو سعید کے نام پر اس مدرسہ کا نام سعیدیہ پڑا، اس مدرسہ کو کسی نے سعدیہ لکھا ہے، اور دوسرے نے سعیدیہ، لیکن اس انتساب سے ظاہر ہے، کہ صحیح نام سعیدیہ تھا، امیر نصر کا انتقال عین شباب مین سلطان محمود کی زندگی ہی مین ۴۱۲ھ مین ہوا، (زین الاخبار صفحہ ۷۹ مطبوعہ کاویانی برلن) اس لیے اس مدرسہ کی تاریخ بنا ۴۰۲ھ کے بعد اور ۴۱۲ھ سے پہلے ہی، [6] ابن خلکان ج ۱ ص ۴ ترجمہ امام ممدوح،

۵۔ پانچوان مدرسہ یہان ابوسعید (یا ابوسعد) اسمٰعیل بن علی بن مثنی استرابادی ایک واعظ وصوفی صاحب علم نے بنایا تھا، یہ ابوسعید یا ابوسعد خطیب بغدادی (۳۹۲ھ–۴۶۳ھ) کے استاد تھے[1]

۶۔ چھٹا مدرسہ طغرل بیگ سلجوقی نے ۴۳۷ھ مین یہان تعمیر کرایا[2]،

۷۔ ساتوان مدرسۂ نظامیہ یہان نظام الملک طوسی نے اپنی وزارت کے بعد (۴۵۶ھ مین وزیر ہوا) امام الحرمین (۴۱۹ھ–۴۷۸ھ) کے لیے بنوایا[3]،

حافظ ذہبی نے تاریخ اسلام مین لکھا تھا کہ نظام الملک پہلا شخص ہے جس نے مدرسے قائم کیے، مگر سبکی نے طبقات[4] مین مذکورۂ بالا مدارس مین سے چند کا تذکرہ کرکے اس کی تردید کی اور بتایا ہے کہ نظام الملک سے پہلے غالباً مدارس مین وظیفے نہین دیئے جاتے تھے، اس قسم کے مدرسون کا بانی اول نظام الملک ہوا ہے،

ان مدارس کے علاوہ ابوسہل بن امام موفق اور عبدالکریم ابوالقاسم قشیری مشہور صوفی محدث کی علمی مجلسین قائم تھین،

چوتھی صدی ہجری کے آغاز پر دیالمہ کے اقتدار سے معتزلہ کا زور بڑھ رہا تھا، عین اسی زمانہ مین امام ابوالحسن اشعری المتوفی ۳۲۴ھ نے اپنا فلسفہ پیش کیا، اور یہ اہل حدیث وسنت کی طرف سے اہل عقل گروہ کے چیلنج کا بہلا روز تھا، غزنویہ نے چوتھی صدی کے خاتمہ اور پانچوین صدی کے آغاز مین کرامیہ مجسمہ کی تائید کی[5]، اور نیشاپور کے اشعری امام ابن فورک نے اس راہ مین جان دی[6]، پانچوین صدی کے وسط مین سلجوقیہ کا آغاز ہوا، تو طغرل کے زمانہ مین عمید الملک کندری کی

---

[1] طبقات سبکی ج ۳ ص ۱۳۷ و تاریخ ابن خلکان ج ۱ ترجمۂ خطیب [2] سفرنامہ ناصر خسرو ص ۴ کاویانی برلن، [3] سبکی ج ۳ ص ۱۳۷ و ص ۲۵۲ [4] طبقات سبکی ج ۳ ص ۱۳۷، ترجمۂ حسن نظام الملک، حافظ سیوطی نے حسن المحاضرۃ فی اخبار مصر والقاہرۃ جلد ۲ باب امہات المدارس مین سبکی کا قول سمجھنے مین غلطی کی ہے، [5] عتبی کی تاریخ یمینی ص ۳۲۴ [6] سبکی کے طبقات مین امام کا حال پڑھو،

وزارت مین اشعریون کی مخالفت ہوئی، اور بر سر منبر اشاعرہ پر لعنت کیگئی، چنانچہ ۴۳۶ھ یا اس کے بعد کے سال مین تمام علماے اشاعرہ، امام بیہقی، امام الحرمین، امام ابو القاسم قشیری[1] وغیرہ تین سو[3] اشعری علما، نے سلجوقیون کی مملکت سے ہجرت کرلی، چند سال کے بعد عمید الملک کے قتل اور نظام الملک کی وزارت سے اشاعرہ کا نیا دور شروع ہوا، اور آخر تمام ملک پر چھاگیا، دوسری طرف ابن فورک، باقلانی، امام الحرمین، اور امام غزالی جیسے اکابر کی زبان وقلم نے اشعریت کو اس عہد کا سب سے مضبوط و مستحکم فرقہ بنادیا،

دیالمہ کو مٹاکر سلجوقی آئے تھے، دیالمہ شیعہ، اور معتزلی العقیدہ تھے، اور عقل ونقل کی اس طرح تطبیق چاہتے تھے، کہ عقلی علوم کی تحقیقات اصل قرار پائے، اور نقلیات تاویل کرکے ان کے مطابق بنائے جائین، فارابی سے لیکر بوعلی سینا تک حکماے اسلام کا یہی دور ہے، فرقۂ باطنیہ کی اصل بنیاد اسی پر ہے، یعنی یہ کہ یونانی فلسفہ کے الٰہیات کو اصل قرار دے کر قرآن و شرع کو کسی نہ کسی تاویل سے اس کے مطابق کیاجائے، اُن کے نزدیک حکماے یونان اور انبیاء دونون برابر درجہ کے تھے، یہ حقیقت رسائل اخوان الصفا کے پڑھنے سے جو باطنیہ کی بہترین کتاب ہے، واضح ہوسکتی ہے، اور اب حکیم ناصر خسرو کی زاد المسافرین اور وجہ دین مطبوعہ کاویانی برلن کی اشاعت سے یہ راز طشت ازبام ہوچکا ہے،

بہرحال دیالمہ کے زمانہ مین خیالات کی باطنیت عام طور سے جاری وساری تھی، اور اس کا

---

[1] دیکھو تاریخ کامل ابن اثیر حوادث ۴۵۶ھ جلد عاشر ص۲۱ برل، و تاریخ الخلفاء سیوطی، واقعات ۴۵۵ھ و طبقات الشافعیہ سبکی ترجمۂ امام ابو الحسن الاشعری ج ۲ ص۲۷۰ و ص۲۷۱، سنہ کی تعیین قشیری کے فتویٰ کی تاریخ پر مبنی ہے، دیکھو طبقات مذکور ج ۲ ص ۲۵۹،

مرکزِ دعوت، مصر کا فاطمی دار الخلافہ قاہرہ تھا، جس نے اس کو سیاست کے آڑ میں مذہب بنا لیا تھا، ابو علی سینا نے خود اسی باطنی ماحول میں پرورش پائی تھی جیسا کہ اس نے اپنی خود نوشت سوانح عمری میں اقرار کیا ہے[1]، وہ فلسفہ میں حکیم ابو عبد اللہ ناتلی نام ایک باطنی کا شاگرد تھا، اپنے خاندان کی نسبت وہ خود کہتا ہے،

وکان ابی ممن اجاب داعی المصریین	اور میرا باپ اس گروہ میں تھا جس نے مصریوں
ویُعَدُّ من الاسماعیلیة وقد	کے داعی کی دعوت کو قبول کیا تھا، اور اسماعیلی
سمع منهم ذکر النفس والعقل	گنا جاتا تھا اور ان سے اس نے نفس اور
علی الوجه الذی یقولونه	عقل کی بحث جس طرح وہ کرتے ہیں اور مانتے
ویعرفونه هم وکذلک اخی وکانوا	ہیں، سنی تھی، اور میرا بھائی بھی ایسا ہی تھا،
ربما تذاکروا بینهم وانا اسمعهم	یہ آپس میں اکثر اس قسم کی باتیں کرتے
وادرک ما یقولونه ولا تقبله	تھے، اور میں ان کو سنتا تھا، اور جو وہ کہتے
نفسی وابتدؤا یدعوننی ایضا	تھے، اس کو سمجھتا تھا، اور میرا دل اس کو
الیه ویجرون علی السنتهم	قبول نہیں کرتا تھا، وہ مجھے بھی اس کی دعوت
ذکر الفلسفة والهندسة وحساب الهند	دیتے تھے، اور وہ اپنی زبان سے فلسفہ، ہندسہ

۲ اور ہندوستانی حساب کا ذکر کرتے تھے،

اس کا باپ رسائل اخوان الصفا کا ہمیشہ مطالعہ کیا کرتا تھا، اور وہ خود بھی ان کو پڑھا کرتا تھا،[2]

[1] اس رسالہ کو ابن ابی اصیبعہ نے ابن سینا کے حال میں پورا شامل کر لیا ہے، دیکھو طبقات الاطباء ج ۲ ص ۲ مصر و تاریخ الحکماء قاضی اکرم قفطی ص ۲۶۹ مصر،

[2] درۃ الاخبار یعنی ترجمۂ اخبار الحکماء بیہقی ص ۳۵ لاہور،

یہ باطنیت فلسفۂ یونان کی صحت پر صد درجہ یقین ہوجانے کا نتیجہ تھی جس کا زور اس عہد مین کمال کو پہنچ چکا تھا، ابوعلی سینا گو عملاً باطنی اور اسماعیلی نہین تھا، لیکن ایک معنی مین وہ عقیدۃً ضرور تھا، چنانچہ حکیم ابونصر فارابی (المتوفی ۳۳۹ھ) نے یونانی فلسفہ اور مذہبی عقائد مین جو تطبیق کا کام فصوص اور اپنے دوسرے فلسفیانہ رسائل کے ذریعہ سے (یہ رسائل یورپ اور مصر مین چھپ چکے ہین) شروع کیا تھا، بوعلی سینا نے اپنی شفا اور اشارات مین اس کو تکمیل کو پہنچایا، اس تطبیق معقول ومنقول کے جو نتائج تھے، وہ وہی اسماعیلی باطنی عقاید تھے، چنانچہ ابن سینا نے اپنی کتابون مین بدء تکوین عقول عشرہ، وحدۃ، وجوب، علۃ العلل، اور وحی، الہام ونبوت اور جزا وسزا کی نسبت جو فلسفہ گھڑ کر کھڑا کیا ہے اس کو ارسطو کے فلسفۂ مشائیہ سے ایک ذرہ تعلق نہین ہے، وہ تمامتر باطنیہ کے خیالات کی صدائے بازگشت ہے،

علامہ ابن تیمیہ نے اپنی تصنیفات مین اس حقیقت کو بار بار دہرایا ہے،

الغرض دیالمہ کی سلطنت مٹکر جب سُنّی سلجوقی، ایران وعراق وخراسان پر چھاگئے، اور اشاعرہ نے زور پکڑا، تو دیلمی سیاست وطاقت محض تحریکِ دعوت کے اندر چھپ کر رہگئی، اور جگہ جگہ دیلمی ہواخواہ دعاۃ کی صورت مین از سرِ نو ایک سلطنت حاصل کرنے کی کوشش مین لگ گئے، اس تحریک کا ایک سرا قاہرہ مین تھا، اور دوسرا خراسان وکوہستان مین، حکیم ناصر خسرو اور اس کے بعد ابن عطاش دیلمی اور اس کا شاگرد حسن بن صباح سب اسی سلسلہ کی کڑیان ہین، اس عہد کے باطنی دُعاۃ کے احوال پڑھو تو اکثر دیلمی اصل سے وابستہ ملین گے،[1] آخر ابن عطاش نے اصفہان مین اور حسن صباح

[1] عبد القاہر بغدادی المتوفی ۴۲۹ھ جو اسی عہد مین قریب قریب تھے انھون نے الفرق بین الفرق مین اشارات کئے ہین،

نے قزوین مین اپنی باطنی حکومت قائم کرلی،

ادھر علمار کا یہ حال تھا، کہ حنفی و شافعی اور اشعری و معتزلی کی جنگ برپا تھی، سلجوقی سلاطین حنفی تھے، مگر نظام الملک شافعی تھا، گو دوسرے فرقون کے مقابلہ مین یہ دونون ایک تھے، مگر آپس مین ایک دوسرے کے مخالف تھے، (اس کی تفصیل کے لیے نظام الملک، عمید الملک کندری اور اس عہد کے مشہور فتنہ کا حال امام ابوالحسن اشعری، امام الحرمین، ابوسہل بن موفق، ابوالقاسم قشیری، ابواسحاق شیرازی، ابواسحاق اسفرائنی اور محدث بیہقی کے حالات سبکی کے طبقات مین پڑھو)

پھر ایسی حالت مین کہ علمأ و فقہا، کی عزت و حرمت، سلطانی درباروں مین تھی، انکی جاہ پرستی، حرص و طمع، رشک و حسد اور مناظرون کے افسانے امام غزالی کی احیاء العلوم کے باب المناظرہ مین دیکھو جو اس عہد کے چشم دید گواہ ہین، اور جس کی بنا پر وہ دربار و اہل دربار سے ہمیشہ کے لیے کنارہ کش ہوکر گوشہ نشین ہو گئے تھے،

یہ اس عہد مین اُس ملک کا، اور اس شہر کا ماحول تھا، جسمین عمر خیام نے ہوش کی آنکھین کھولین، شہر نیشاپور مین جیسا کہ دکھایا گیا ہے اسوقت متعدد باقاعدہ درسگاہین، اور علما کی مجلسین قائم تھین، انھین کے آغوش مین خیام پلکر جوان ہوا خصوصیت کیساتھ اگر وصایا کے مقدمہ کا اعتبار کیا جائے اور سنین اجازت دین، تو جمال الاسلام امام موفق المتوفی ۴۴۰ھ شافعی کی مجلس مین خیام نے

بقیہ حاشیہ صفحہ ۷۸) دیکھو اس کتاب کے صفحات ۷۷ و ۲۷۸، مطبع معارف مصر، وراحۃ الصدور راوندی ص۱۵۶) گب، اصفہان کا قلعہ دیلمیون ہی کے ذریعہ باطنیہ کو ملا، (دیکھو ابن اثیر و راحۃ الصدور ص۱۵۶) مجد الدولہ دیلمی کو جب ۴۲۰ھ مین سلطان محمود نے گرفتار کیا، تو اس کے خاص ساتھیون مین باطنیہ کا بہت بڑا گروہ بھی پکڑا گیا، اور ان کو سولی دی گئی (ابن اثیر واقعات ۴۲۰ھ) نیز سیاست نامۂ نظام الملک فصل چہل و ششم "در خروج باطنیان"

مذہبی تعلیم حاصل کی، ورنہ اُن کے صاحبزادہ امام ابو سہل کی مجلس مین کی ہوگی، جو اپنے زمانہ مین امام موفق ہی کی مجلس کی رونق رکھتی تھی، خصوصاً امام الحرمین اس عہد کے سب سے بڑے مدرس تھے، اُن کی درسگاہ اسی شہر مین قائم تھی، اور جن کے فیضِ تربیت سے امام غزالی جیسے شاگرد پیدا ہوئے،

عالی رومی نے ربیع المرسوم مین (شاید تاریخ استظہاری سے) یہ نقل کیا ہے، کہ خیام نے حکیم سنائی کے استاد مولانا شیخ محمد بن منصور سے پڑھا، اور سترہ برس کی عمر مین اپنے ہمعصرون سے بڑھکر کمال حاصل کیا،

"پس از رشد و بلوغ حکیم فسیم حکمت فروغ بخدمت ناصر الملۃ والجمہور مولنا شیخ محمد منصور شتافتہ، کہ آن ذات معمور استاد مولنا حکیم سنائی بود، و این بزرگوار مغفور ہموارہ اقتباس آیت نور از مشکاۃ معارف منصوری نمود، تا بحدیکہ در سن ہفدہ سالگی قصب السبق مہارت از مضمار حکمت و بلاغت در ربود[۱]"

حکیم سنائی المتوفی ۵۲۵ھ یا ۵۴۵ھ اور عمر خیام کی ہم استادی تو کسی طرح ممکن[۲] ہے، مگر محمد منصور کی شاگردی بہت مشکوک ہے، محمد منصور سے غالباً مراد ابو المفاخر محمد بن منصور سرخسی قاضی القضاۃ خراسان ہین، جنکی مدح مین سنائی نے نو بندون کا ایک قصیدہ کہا، اور جنکے نام سے مثنوی سیر العباد لکھی ہے، مگر ان تمام مدائح مین سوائے طلب صلہ کے استادی و شاگردی کے تعلق کا کہین ذکر نہین، راوندی نے ان کا نام سلجوقی دربار کے تربیت یافتہ فضلائے دہر مین لیا ہے، (صفحہ ۴۰)

خیام کے اساتذۂ ہیئت مین ایک نام نمایان نظر آتا ہے، اور وہ نام ابو الحسن الانباری یا الانبیری کا ہے، ابو الحسن بیہقی، شہرزوری، اور محمد بن یوسف طبیب ہروی نے اس کی تصریح کی ہے، شہرزوری مین ہے

۱؎ ربیع المرسوم عالی نسخۂ دار المصنفین صفحہ ۱۲، ۲؎ افسوس ہے کہ سنائی کی تاریخ ولادت و وفات کے سنین مین بھی بہت اختلافات ہین،

ابو الحسن الانبیری کان حکیما	ابو الحسن انبیری فلسفی تھا، اور اس پر ہندسہ
والغالب علیه الهندسة	(اور ہیئت کا علم) غالب تھا، خیام اس سے
(والهیئة) وکان الخیامی	حاصل کرتا تھا، اور وہ خیام کو مجسطی (یونانی
یستفید منه وهو یقرر له	ہیئت کی سب سے بڑی کتاب)
المجسطی، (نسخۂ قلمی کتبخانۂ ندوه)	پڑھاتا تھا،

ابو الحسن بیہقی کی کتاب کے فارسی ترجمہ درۃ الاخبار مین ہے،

"باوجود تبحر در علوم حکمی، ہندسہ بروے غالب بود، وحکیم فیلسوف عمر بن خیام از وے استفادت می کرد، ومجسطی از وے فرا گرفت[1]"

لطیفہ:- ایک دن ابو الحسن انبیری خیام کو مجسطی پڑھا رہا تھا، ایک مولوی صاحب کا سامنے سے گذر ہوا، پوچھا، کیا پڑھاتے ہو، بولا قرآن پاک کی ایک آیت کی تفسیر پڑھا رہا ہون، پوچھا کس آیت کی، جواب دیا،

أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ	کیا وہ اپنے اوپر آسمان کی طرف نہین دیکھتے
بَنَيْنَاهَا (ق - ۱)	کہ ہمنے اسکو کیسے بنایا،

کی تفسیر کر رہا ہون[2]،

یہ معلوم نہین کہ خیام نے فلسفہ کا درس کس سے لیا، شروع مین بتایا جا چکا ہے، کہ خیام

---

[1] درۃ الاخبار ولمعۃ الانوار مطبوعۂ اورینٹل کالج میگزین لاہور ص ۷۵،

[2] شہرزوری ترجمہ ابو الحسن الانبیری نسخۂ قلمی کتب خانۂ ندوۃ العلماء لکھنؤ و درۃ الاخبار ص ۷۵، و بحر الجواہر (لغت طب) تصنیف محمد بن یوسف طبیب ہروی، فصل الف،

نے اپنے رسالۂ کون و تکلیف مین ابو علی سینا کو اپنا استاد (معلّم) کہا ہے، اگر واقعی استاد نہ ہو تو غالبًا وہ اُس کی تصنیفات سے بیحد عقیدت رکھتا تھا، رسالۂ کون و تکلیف مین وہ ابو علی سینا کو افضل المتاخّرین (پچھلے فلسفیون مین سب سے بہتر) کہتا ہے، اس کے ایجاد کردہ مسئلہ عقول عشرہ کا وہ قائل تھا[1]، انتہا یہ ہے کہ وہ اپنی زندگی کے آخر لمحہ مین بھی ابو علی سینا کی شفا کے مطالعہ مین مصروف تھا[2]

ابو علی سینا کے بہت سے تلامذہ اور شاگرد خیام کے زمانہ مین تھے، ممکن ہے اُن سے فلسفہ کا درس اُس نے لیا ہو، اور اسی لئے وہ ابو علی سینا کو اپنا استاد اور معلم کہتا ہو، ابو علی سینا کے شاگردون مین محمد بن عبد الرحیم نسوی نے ۴۷۳ھ مین خلق کائنات اور تکلیفِ خلق کی نسبت خیام سے سوالات پوچھے تھے، اور ان سوالات نے مناظرہ کی شکل اختیار کر لی تھی[3]،

ابو البرکات بن ملکا بغدادی المتوفی ۵۴۷ھ اپنے زمانہ کا سب سے بڑا فلاسفر تھا، محمد بن ملک شاہ سلجوقی اور خلیفہ مسترشد باللہ کے دربارون مین رہا تھا، اُس نے "کتاب المعتبر"[4] نام ایک کتاب

[1] رسالۂ کون و تکلیف (مجموعۂ جامع البدائع) مصر، اور رسالۂ وجود مصنفہ خیام موجودہ برٹش میوزیم لائبریری،
[2] بیہقی و درۃ الاخبار ص ۹ و شہرزوری ص ۳
[3] دیباچہ رسالۂ کون و تکلیف، مصر،
[4] قفطی تاریخ الحکماء مین اس کتاب کی نسبت لکھتا ہے:-

کان فی وسط المائۃ السادسۃ .. صنف فیھا کتابا سماہ المعتبر اخلاہ من النوع الریاضی واتی فیہ بالمنطق والطبیعی والالٰھی فجاءت عبارتہ فصیحۃ ومقاصدہ فی ذلک الطریق صحیحۃ وھو احسن کتاب صنف فی ھذا الشان فی ھذا الزمان

(ص ۳۴۳ لیپزگ و ص ۲۲۴ مصر)

وہ چھٹی صدی کے وسط مین تھا....... اس مین اس نے ایک کتاب تصنیف کی جسکا نام "معتبر" رکھا جس مین ریاضی کی بحث نہین، صرف منطق، طبیعیات، اور الٰہیات ہین، اس کی عبارت فصیح، اور اُسکے مقاصد اس راستہ مین صحیح ہین، اور وہ اس علم مین اس زمانہ مین بہترین کتاب ہے،

ارسطو کے فلسفہ کی رد مین لکھی تھی جس کے ضمن مین ابو علی بن سینا پر بھی اعتراضات اُس نے کئے تھے، یہ نہایت اہم کتاب سمجھی جاتی ہے، علامہ ابن تیمیہ المتوفی ۷۲۸ھ نے اپنی قابل قدر تالیف الرد علی المنطقیین مین اسکی بہت تعریف کی ہے، (الرد علی المنطقیین کا اصلی نسخہ حیدرآباد مین ہے، اور اس کی نقلین پیر جھنڈا سندھ، ندوہ، اور دار المصنفین مین ہین)

شاہان دیلم کی بقیہ یادگارون مین سے ایک امیر عضد الدین[1] علاء الدولہ فرامرز بن علی شہریزد کا بادشاہ تھا، عالم و فاضل و فلسفی تھا، وہ ابو البرکات کا طرفدار تھا[2]، خود بھی مصنف تھا، بہجۃ التوحید اس کی ایک تصنیف ہے، ۵۱۵ھ مین یہ زندہ تھا،

---

[1] شہرزوری مین یہ نام عضد الدین ملک یزد ہے اور درۃ الاخبار ترجمہ بیہقی مین یہ نام اس طرح ہے "الملک العالم العادل عضد الدنیا والدین علاء الدولہ فرامرز (بن) علی بن فرامرز ملک یزد" ان دونون کتابون مین عضد الدین علاء الدولہ فرامرز ثانی کا مدحیہ تذکرہ موجود ہے، ابن اثیر حوادث ۵۱۳ھ مین اس سلسلہ مین اسکا نام آیا ہے کہ اس نے ۵۱۵ھ مین مشہد مین ایک قلعہ تعمیر کیا تھا، (ابن اثیر ج ۱۰ ص ۲۶۶ بریل) اس موقع پر ابن اثیر نے اس کا نام "عضد الدین فرامرز بن علی" لکھا ہے،

آل سلجوق کی تاریخ زبدۃ النصرہ مین سلطان محمود بن محمد بن ملکشاہ سلجوقی (۵۱۱ھ۔۵۲۵ھ) کے دوستون مین بقیہ امرا۔ دیلم مین سے "عضد الدین علاء الدولہ ابو کالیجار گرشاسپ بن مؤید الدولہ علی بن شمس الملوک فرامرز بن علاء الدولہ" کا ذکر کیا ہے جس سے سلطان ممدوح کے برادرانہ تعلقات تھے، (ص ۱۲۱ مصر)

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابو کالیجار گرشاسپ اور عضد الدین فرامرز ثانی مذکور دونون بھائی تھے اور دونون نے ایک ہی موروثی لقب یکے بعد دیگرے پایا تھا، یا ناقلین نے ایک کر دیا ہے، یہ لوگ اصل مین امرا۔ اصفہان تھے اور آل کاکویہ کہلاتے تھے، اور ملوک دیالمہ سے قرابت قریبہ رکھتے تھے، ابن اثیر نے ایک جگہ ان کا نسب یہ لکھا ہے "علاء الدولہ ابو کالیجار گرشاسب بن علی بن ابو جعفر فرامرز بن کاکویہ" اور لکھا ہے کہ انکے اسلاف اصفہان کے امیر تھے اور یہی فرامرز (اول) ہے جس نے اصفہان طغرل بک سلجوقی کو سپرد کیا تھا،

یہ لوگ علم دوست اور اہل علم کے قدر شناس تھے، ابو جعفر فرامرز اول والی اصفہان، ابو علی بن سینا (المتوفی ۴۲۸ھ) کا مربی تھا، اسکے بیٹے "علاء الدولہ امیر علی بن فرامرز" اول نے معزی شاعر کو ملکشاہ تک پہنچایا تھا، جس کا ذکر چہار مقالہ (ص ۴۱ گب) مین معزی کی زبان سے عروضی نے نقل کیا ہے، یہ علاء الدولہ علی ۴۸۸ھ مین جنگ مین مارا گیا تھا، (ابن اثیر ۴۸۸ھ ج ۱۰ ص ۱۷۳) اسی علاء الدولہ علی کا لڑکا عضد الدین علاء الدولہ فرامرز ثانی ہے، جو خیام کا مناظر اور مخاطب ہے، اور جو بحوالۂ ابن اثیر ۵۱۵ھ مین موجود تھا، اور جو غالبًا ۴۸۸ھ کے بعد اپنے باپ کا جانشین ہوا ہوگا، اسی کا بھائی ابو کالیجار گرشاسپ بن علی ہے، جو محمود سلجوقی (۵۱۱ھ۔۵۲۵ھ) کا معاصر ہے،

ان امراء کے آداب و القاب مین ہمارے ماخذون مین اختلاف ہے،

[2] درۃ الاخبار مین اس موقع پر ترجمہ الٹا ہوگیا ہے، چنانچہ یہ عبارت ہوگئی ہے، "مگر بطرف ابوالبرکات کہ فسادے در اعتقادش نسبت

ایک دن علاء الدولہ فرامرز نے خیام سے پوچھا کہ ابو البرکات نے ابو علی سینا پر جو اعتراضات کئے ہیں اُن کے متعلق تمہاری کیا رائے ہے، خیام نے چڑھ کر کہا کہ ابو البرکات نے ابن سینا کی بات نہیں سمجھی، اور اس کا یہ مرتبہ بھی نہیں کہ وہ اُس کو سمجھ سکے، پھر وہ اعتراض کیا کر سکتا ہے، علاء الدولہ نے برہم ہو کر کہا کیا ابو علی سینا سے بڑھ کر کسی کا علم و فہم ہونا محال ہے؟ خیام نے کہا ہاں محال ہے، علاء الدولہ نے کہا لیکن دوسرے کی یہ رائے نہیں ہے، تم کہتے ہو کہ ابو البرکات کا یہ رتبہ نہیں کہ وہ ابو علی سینا کا کلام سمجھے، اور اس پر اعتراض کرے، لیکن میرا یہ غلام کہتا ہے کہ ابو البرکات کو ابن سینا کے کلام سمجھنے اور اس پر اعتراض کرنے اور اسکی تحقیقات پر مزید اضافہ کرنے کا پایہ حاصل ہے، ایسی بات کہو جس سے تمہارا یہ دعویٰ ایک غلام کے دعویٰ سے تو بہتر ہو، حکیم کا فرض ہے کہ وہ جو بات کہے، وہ دلیل و برہان سے کہے، محض سخن طرازی نہ ہو، خیام نے اس کے اس طعن و طنز کا کوئی جواب نہ دیا، (بیہقی، شہرزوری، درۃ الاخبار مطبوعہ لاہور)

اس حکایت سے اندازہ ہوگا کہ خیام، ابو علی سینا سے کس درجہ متاثر تھا، اس نے اپنے فلسفیانہ رسائل میں "فاضل المتاخرین" سے ابو علی سینا کو مراد لیا ہے، لیکن اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ اُس نے اس پر جائز نکتہ چینی نہیں کی ہے، چنانچہ آگے جیسا آئے گا،

بقیہ حاشیہ صفحہ ۸۳) بادا بو دسے" (صلا، لاہور) اس مطبوعہ نسخہ کے محشی نے بیہقی کے اصل متن عربی سے اس کی تصیح کی ہے، کہ اصل میں یہ ہے وکان یذب عن رای الحکیم، یعنی حکیم کی رائے پر اعتراضات کا جواب دیتا تھا، اور شہرزوری کے پیش نظر قلمی نسخہ میں ہے، یرد عن رای ابی البرکات

اُس سے کہین کہین اختلاف بھی کیا ہے، مگر بہر حال خیام، ابو علی سینا کے خیالات سے متاثر تھا، اور اس سے قیاس ہوتا ہے، کہ اس نے فلسفہ کا استفادہ ابو علی سینا کے تلامذہ سے کیا تھا،

اس وقت غزنین مین غزنوی سلاطین اور بلخ و بخارا مین ایلک خانی بادشاہ تھے، یہ دونون علم وفن کے قدر دان تھے، ابو علی سینا نے آل سامان کے دور مین جنکا دار الحکومت بخارا تھا، اپنا فلسفہ پھیلایا تھا، اس لئے ہرات، بلخ، اور بخارا مین ابو علی سینا کے تلامذہ موجود تھے، ابو ریحان بیرونی المتوفی ۴۴۰ھ کا آخری زمانہ غزنین مین گذرا، ادھر اصفہان و ہمدان و رے مین بھی بو علی سینا کے اثرات تھے، جہان اس نے وزارتین اور امارتین کی تھین، اور مختلف زمانون مین قیام کیا تھا،

ابو علی سینا کے مشہور تلامذہ مین جو لوگ ایسے ہین، جنسے خیام کی ملاقات ہو سکتی ہے، وہ حسب ذیل دو بزرگوار ہین،

۱۔ حکیم ابو منصور حسین بن طاہر بن زیلہ اصفہانی المتوفی ۴۴۰ھ یا ۴۵۰ھ[۱]، اگر پہلی تاریخ وفات صحیح ہو تو خیام کا اس سے استفادہ کیا، ملاقات بھی ناممکن ہے، البتہ اگر دوسری تاریخ وفات درست ہے تو اس نظریہ کی صحت کے لیے تاریخ مین گنجایش پیدا ہو سکتی ہے،

۲۔ بہمنیار آذربائجانی المتوفی ۴۵۸ھ،

---

[۱] اس موقع کی عبارت تواریخ حکماء مین مختلف ہے، تتمہ مین اُس کی وفات کا سال ۴۴۰ھ ہے، (یعنی ابو علی سینا کے بارہ برس بعد) اور درۃ الاخبار مین ابو علی سینا (المتوفی ۴۲۸ھ) کے بائیس برس بعد لکھا ہے (یعنی ۴۵۰ھ مین) (یہان پر درۃ الاخبار کے محشی سے ابو منصور کے بجائے بہمنیار کا نام غلطی سے لکھ گیا ہے، دیکھو کتاب مذکور ص ۱۷ حاشیہ ۲) اور شہرزوری مین ہے، ص ۱۲۱ " ابو علی سینا کے بائیس برس بعد ۴۵۰ھ مین " لیکن یہ دونون باتین یعنی

خیام کا معاصر ابوالعباس لوکری اسی بہمنیار کا شاگرد تھا، اور شہرزوری نے خیام اور ابوالعباس لوکری کو باہم "قرین" کہا ہے، اس سے خیال ہوتا ہے کہ وہ بھی ممکن ہو کہ بہمنیار سے مستفید ہوا ہو، خصوصاً جبکہ سنین پوری طرح اجازت دیتے ہیں،



(بقیہ حاشیہ صفحہ) بائیس برس بعد، اور سنہ ۴۹۰ھ ایک ساتھ درست نہیں ہوسکتیں، غالباً یہ سہو قلم ہے، بائیس برس اگر صحیح ہے تو سنہ ۵۱۲ھ ہونا چاہیے اور اگر بارہ برس صحیح ہے تو سنہ ۵۰۲ھ ہونا چاہیے، عبدالوہاب قزوینی نے حواشی چہار مقالہ میں (ص ۲۵۳) ابو منصور کی کتاب الکافی فی الموسیقی کے حوالہ سے اسکا نسب نامہ یوں نقل کیا ہے "ابو منصور حسین بن محمد بن عمر بن زیلہ،

فضل اوّل

تمام تذکرے اس پر متفق ہین کہ فلسفہ و حکمت مین ابو علی سینا کے بعد اسی کا درجہ تھا،
بیہقی اور شہرزوری مین ہے،

وکان تِلو ابی علی فی اجزاء علوم	علوم حکمت کی مختلف قسمون مین ابو علی کے
الحکمۃ .... واما	بعد وہی تھا ...... لیکن فلسفہ
اجزاء الحکمۃ من الریاضیات	ریاضیات اور معقولات تو وہ اُن مین
والمعقولات فکان ابن بجدتھا	یگانہ تھا،

قفطی نے (جس کی عبارت میرے خیال مین بعینہٖ عماد کاتب کی نقل ہی، جو خیام سے بہت قریب العہد تھا) باوجود خیام سے بدظن ہونے کے بالآخر یہ لکھا ہی:-

امام خراسان وعلامۃ الزمان	پیشواے خراسان اور علامۂ زمان ....
..... وکان عدیم	.... علم نجوم اور
القرین فی علم النجوم والحکمۃ تو	فلسفہ مین خیام کا کوئی ہمسر نہ تھا، ان علوم
یضرب المثل فی ھذہ الانواع لو	مین اسکی مثال دیجاتی ہے، کاش اگر وہ غلطی

رزق العصمۃ، | سے محفوظ بھی رہ سکتا،

شہرزوری مین ہے،

اذا عُدّ حکماء خراسان فھو | اور جب حکماے خراسان کا شمار کیا جاوے

ازخرھم بحرًا، وارفعھم قدرًا، | تو خیام ان مین بحر زخار اور سب بلند مرتبہ

واطولھم فی الریاضیات باعًا، | اور ریاضیات مین سب سے بڑا، اور

وامدّھم فی القیاسات الحسنا بیۃ | حسابیات مین سب سے بڑھ کر ہی،

انفاسًا، (ص۳۶ نسخہ ندوۃ) [۱]

فردوس التواریخ مین مولنٰا ابرقوہی (۸۰۸ھ) کہتے ہین،

خیام وہو عمر بن ابراہیم خیام × × × دراکثر علوم، خاصہ در علم نجوم سرآمدۂ زمان خود بود،

(المظفریہ ص ۳۳۵)

مشہور شاعر وحکیم وفلسفی خاقانی شروانی المتوفی ۵۹۵ھ اپنے حکیم وہندس وفلسفی وریاضی دان چچا کافی الدین عمر بن عثمان کی تعریف مین اسکو علم وفضل مین عمر خیام کا مثیل قرار دیتا ہے، [۲]

زان عقل بدو گفتہ کہ اے عمر عثمان،

ہم عُشرِ خیامی وہم عُشرِ خطاب،

اس سے اندازہ ہوگا کہ خیام کی وفات کے پچاس ساٹھ برس بعد تک اس کے فضل و کمال کی شہرت زندہ، اور ضرب المثل کی حیثیت رکھتی تھی،

---

[۱] تعجب ہے کہ نزہۃ الارواح (تاریخ الحکما) شہرزوری کے یہ فقرے روکودوسکی کے اقتباس مین نہین ہین [۲] کلیات خاقانی، مطبوعہ نولکشور،

خیام کی یہ کیسی بدبختی ہے کہ وہ مشرق مین تمام علوم حکمت مین سے سب سے زیادہ نجوم کا ماہر مانا گیا اور مغرب مین وہ صرف ایک بادہ پرست شاعر ہوکر رہگیا، حالانکہ یہ دونون چیزین اس کے اصلی مرتبہ سے فروتر ہین، انتہا یہ ہے کہ عروضی سمرقندی جو اس کو اپنا استاد بھی کہتا ہے، وہ اس کو اپنی کتاب چہار مقالہ مین تین جگہ یاد کرتا ہے، اور ہر جگہ اسی منجم کی حیثیت سے، حالانکہ وہ خود لکھتا ہے، کہ امام عمر خیام کو علم نجوم سے ذرا بھی عقیدت نہ تھی، اور وہ اس کو بالکل لغو فن سمجھتا تھا، چنانچہ کہتا ہے:

"اگرچہ حکم حجۃ الحق عمر بدیدم، اما ندیدم او را در احکام نجوم ہیچ اعتقادے" (چہار مقالہ ص ۶۲ گب)

مگر اس کے باوجود اس نے اس کے منجمانہ ہی کمالات کی دو تین مثالین لکھی ہین کہ ۵۰۸ھ کے جاڑون مین سلطان (محمد بن ملک شاہ) نے عمر خیام کو کہلا بھیجا کہ ہمارے شکار کے لیے ایسا دن مقرر کرو کہ دو تین روز برف و باران نہ ہو، خیام نے دیکھ بھال کر ایسا دن مقرر کیا، اور خود ساعت دیکھکر سلطان کو سوار کیا، ابھی وہ سوار ہی ہوا تھا، کہ زور سے آواز ہوئی، اور ابر چھا گیا، برف و باران کا سامان نظر آیا، لوگ ہنسنے لگے، خیام نے بادشاہ سے کہا، حضور مطمئن رہین، مطلع ابھی صاف ہوا جاتا ہے، چنانچہ ایسا ہی ہوا، اور چار پانچ روز تک مطلق ابر و باد نہ ہوا، (چہار مقالہ، ص ۶۳، گب)

خیام کے احکام نجومی کی ایسی شہرت تھی، کہ لوگ اس کی مثالین دیتے تھے، سلطان محمد بن ملک شاہ جس وقت سیف الدولہ صدقہ امیر عرب (عراق) سے ۵۰۱ھ مین لڑنے کیلئے[1]

[1] واقعۂ جنگ کی تفصیل اور سیف الدولہ امیر صدقہ کے حالات کیلئے دیکھو ابن اثیر جلد عاشر حوادث ۵۰۱ھ

جاناچاہتا تھا، درباری منجم اس وقت کو حصول مقصد کے لیے مناسب نہین سمجھتے تھے اور اس لیے ساعت کی تعیین کی ہمت نہین کرتے تھے لیکن ایک بنے ہوئے جاہل غزنوی منجم نے ساعت مقرر کی، سلطان اُس وقت گیا اور کامیاب ہوا اور وہ غزنوی منجم انعام واکرام سے مالامال کیا گیا، ساتھ ہی درباری منجمون پر بادشاہ نہایت غضبناک ہوا کہ وہ اتنی طرح ایک معمولی سا مسئلہ حل نہ کر سکے، سب نے مل کر عرض کی کہ اس غزنوی نے اصول نجوم کے تمامتر برخلاف ساعت مقرر کی، اگر سلطان کو یقین نہ آئے تو

"بنویسند بخراسان فرستند تا خواجہ امام عمر خیامی چہ گوید"[1]

طب مین بھی اس کا پایہ بلند تھا،

"در طب دستے عظیم داشتے واین بجدۂ آن بودے، وصرف عمر در مطالعۂ آن کردے"[2]

بیہقی سے معلوم ہوتا ہے، کہ ملک شاہ کے دربار کا وہ طبیب بھی تھا، چنانچہ ملک شاہ کا لڑکا سنجر جو ۴۷۹ھ مین پیدا ہوا تھا اُس کو بچپن مین چیچک نکل آئی تھی، اس کا علاج اس نے کیا تھا، گو خود حکیم خیام کو اس کے بچنے کی امید نہ تھی، مگر وہ اچھا ہو گیا۔[3] اور جیا، اور سب بھائیون سے زیادہ حکومت کی،

معلوم ہوتا ہے کہ خیام کا ابتدائی تعلق امرا، وسلاطین سے اسی طب کے ذریعہ سے ہوا ہے، کیونکہ وہ اپنی ابتدائی تصنیف "جبر ومقابلہ" کے دیباچہ مین اس پر افسوس کرتا ہے، کہ "ذلیل بدنی اغراض کے علاوہ لوگ علم وفن کے قدردان نہین"[4] ان "بدنی اغراض" سے علم طب کے

---

[1] چہار مقالہ ص۶۵، گب، [2] درۃ الاخبار، لاہور ص۹۱، [3] بیہقی وشہرزوری [4] مقدمۂ جبر ومقابلۂ خیام ص۲ پیرس،

سوا اور کیا مراد ہوسکتا ہے،

عقلیات کے علاوہ علوم نقلی مین بھی اس کا پایہ بلند تھا، بیہقی اور شہرزوری مین ہے،

وکان عالماً باللغۃ والفقہ والتواریخ — وہ لغت، فقہ اور تاریخ کا عالم تھا،

قرأت ایک ایسا علم ہے، جس سے خاص ہی خاص لوگون کو دلچسپی ہوسکتی ہے، اور یہ قیاس مین بھی نہین آسکتا کہ ایک خشک ریاضی دان اور فلسفی کو اس سے کیا تعلق ہوسکتا ہے؛ تاہم وہ اس مین بھی یدطولیٰ رکھتا تھا،

خواجہ نظام الملک کا بھتیجا عبدالرزاق ایک ملاصفت فقیہ تھا، گو وزارت پانے کے بعد کہتے ہین، کہ "تر دامن" رہتا تھا، مگر بہرحال اسکی مجلس علماے نقل و روایت سے آراستہ رہتی تھی، شہاب الاسلام اس کا لقب تھا، ۵۱۱ھ سے ۵۱۵ھ تک وہ سلطان سنجر سلجوقی کا وزیر رہا، اور ۵۱۵ھ مین مرا،[۱] اسکی مجلس مین ایک دن کسی آیت کے اختلاف قرأت کی بحث چھڑی ہوئی تھی، وہ اور امام القرار ابوالحسن غزال[۲] دونون گفتگو کر رہے تھے، اتنے مین حکیم خیام آپڑا، دونون نے کہا کہ واقف کار آگیا، "علی الخبیر سقطنا" مسئلہ اسکے سامنے پیش ہوا، خیام نے قاریون کے اختلافات کو اور ہرایک کی علت کو بیان کیا، اور قرأت شواذ یعنی قرآن پاک

---

[۱] عبدالرزاق کا مختصر حال زبدۃ النصرہ للبنداری ص ۲۴۴ مصر، ابن اثیر حوادث ۵۱۵ھ ج ۱۰ ص ۲۱۹ نیز ضمیمہ سیاست نامہ موسیو شیفو فرص ۴ مین بحوالۂ حبیب السیر مذکور ہے،

[۲] ابوالحسن (علی بن احمد بن محمد) غزال نیشاپوری کا مختصر حال اس کے معاصر عبدالغافر نے سیاق مین لکھا ہے جسکو یاقوت نے اپنی معجم الادبار (جلدہ ص ۱۰۲) مین حرف بحرف نقل کیا ہے، یہ اپنے وقت کا مشہور نحوی اور قاری تھا، زہد و تصوف مین بھی ممتاز تھا، امرار کے دربارون مین گم جاتا تھا، نحو و قرأت مین اس کی مفید تصنیفات ہین شعبان ۵۱۶ھ مین وفات پائی،

کی آیتون کی غیر معروف قرأتین اور اُن کی علتین ذکر کین، اور پھر اُن تمام مختلف پہلوؤن مین سے ایک کو ترجیح دی، قاری ابو الحسن غزال اس کی ان قاریانہ تحقیقات کو سنکر دنگ رہگئے اور فرمایا: خدا علما مین تمھارے جیسا اور پیدا کرے، مجھے قاریون کی نسبت بھی یہ گمان نہ تھا کہ ان مین سے کوئی اتنے معلومات رکھتا ہوگا چہ جائیکہ حکما سے یہ امید رکھتا۔[۱]

تفسیر اس کے دائرہ کی چیز نہ تھی، مگر شہر زوری نے قاضی عبد الرشید بن نصر کے حوالہ سے لکھا ہے، کہ مرو کے حمام مین اتفاقاً ایک دفعہ خیام سے اس کی ملاقات ہوئی، تو اس نے اس سے معوذتین (سورۂ ناس اور سورۂ فلق) کا مطلب پوچھا، اور سورۂ ناس مین بعض الفاظ کی تکرار کی وجہ دریافت کی، اس نے وہین اپنے معلومات کا دریا بہانا شروع کر دیا، قاضی صاحب کا بیان ہے کہ اس نے اس تفصیل سے ان سورتون کی تفسیر بیان کی کہ اس کی وہ تقریر اگر قلم بند کر لیجاتی تو ایک کتاب ہوجاتی، اس کے بعد کہتا ہے،

مع انہ لم یمتط غارب فنا	[illegible]	حالانکہ یہ فن وہ ہو کہ خیام اسکی پشت پر سوار
ظننک بعلم قد اتعب نفسہ		نہین ہوا، تو اس علم کی نسبت قیاس کرو
فیہ[۲]، (شہر زوری ص ۲۶)		جسکی طلب و تکمیل مین اُس نے اپنی جان کو

یونانی زبان کا جاننا بے ثبوت ہے، اردو کے ایک لائق مصنف[۳] نے اخبار العلما باخبار الحکما (قفطی) کے حوالہ سے لکھا ہے کہ خیام یونانی زبان جانتا تھا، یہ صریح غلط فہمی ہے،

---

[۱] بیہقی و شہر زوری [۲] تعجب ہے کہ ژوکوفسکی کے اقتباس مین یہ واقعہ بھی متروک ہے، شاید اس کا نسخہ ناقص ہوگا، [۳] نظام الملک طوسی ص ۹۸ ہ، نامی پریس کانپور،

قفطی کی عبارت یہ ہے، "یُعَلِّم علمِ یونان" (وہ یونان کا علم سکھاتا تھا) اور اگر یعلم کو مزید کے بجاے مجرد یعنی یَعْلَمُ پڑھو تو معنی یہ ہونگے، کہ "خیام یونان کا علم جانتا ہے"۔ بہر حال "علمِ یونان" سے مقصود یونان کا فلسفہ ہے، نہ کہ "یونان کی زبان"

ریاضیاتِ ہندسے واقفیت گو کسی تذکرہ نگار نے نہین لکھا، مگر اس کے جبر و مقابلہ کے ایک فقرہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کو ہندی ریاضیات سے بھی واقفیت تھی، وہ کہتا ہے کہ "اہل ہند کو چند ایسے طریقے معمولی استقرار سے معلوم ہوئے ہین، جنسے مربع اور مکعب کا ضلع آسانی سے نکال لیتے ہین"، پھر کہتا ہے کہ مین نے ان طریقون کی صحت پر ایک کتاب لکھی ہے[1]،

ادب وانشار آخری چیز اس کی ادب و شاعری ہے، اس کے تمام رسائل عربی مین ہین، اس وقت تک متاخرین کی طرح فلسفی مصنفین نے چیستان نویسی کو اپنا کمال نہین سمجھا تھا، اس لئے اس کی نثر مین ایک حد تک زور ہے، رسالہ جبر و مقابلہ کے دیباچہ سے بھی اس کے زورِ انشا کا اظہار ہوتا ہے،

اس کے عربی ادب کے ذوق کا اظہار اس سے ہوتا ہے کہ ابو الحسن بیہقی اپنے باپ کے ساتھ ۵۰۷ھ (یا ۵۰۸ھ) مین اس کے پاس گیا تھا، تو اس سے امتحاناً ریاضیات کے چند سوالون کے بعد حماسہ کے ایک شعر کا مطلب دریافت کیا تھا، صحیح جواب سنکر اس نے کہا[2] ع

شِنشِنۃٌ اعرِفُھا من اخزم

یہ ایک قسم کی عربی کی ضرب المثل ہے، جسکا مطلب یہ ہے کہ باپ ہی کے فضل و

[1] رسالہ جبر و مقابلۂ خیام مطبوعہ پیرس ص ۱۰ [2] بیہقی و شہرزوری، و فردوس التواریخ،

کمال کو جان کر بیٹے کی لیاقت ظاہر ہے، الولد سر لابیہ،

شاعری | عربی و فارسی دونون زبانون مین شاعری کرتا تھا، اسکی فارسی کا کیا کہنا، مگر اس کی عربی شاعری کی زبان اس کے رتبہ سے فروتر ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی ایرانی کو عربی کپڑے پہنا کر عرب بنانے کی کوشش کیگئی ہے،

عماد اصفہانی نے اپنی خریدۃ القصر مین ادیب و شاعر ہی ہونے کی حیثیت سے اس کو جگہ دی ہے، اس کتاب مین عماد نے ان ادیبون اور شاعرون کے تذکرے لکھے ہین جو ۵۰۰ھ کے بعد سے ۵۷۲ھ تک مرے ہین، انھین مین ایک خیام ہے، چنانچہ عماد نے جیسا کہ قفطی مین ہے، اسکی نسبت لکھا ہے،" ولہ شعرٌ طائرٌ" یعنی اُس کے اشعار کو پرپرواز حاصل تھا،

حافظہ | اُس کا حافظہ ایسا قوی تھا کہ اس نے اصفہان مین ایک دفعہ ایک کتاب سات دفعہ بغور پڑھی تھی، اور یاد کرلی، اور نیشاپور آکر لکھوا دی، اور جب اصل سے مقابلہ کیا گیا تو کچھ بڑا فرق نہ نکلا[1]،



[1] شہرزوری صفحہ ۲۶ و بیہقی،

خیّام ابوطاہر کی تربیت مین

خیّام نے تحصیل کمال کے بعد، درس و تدریس کے بجاے، غالباً تحریر و تصنیف کا کام اپنے لیے پسند کیا، اُس کا دماغ زیادہ تر ریاضیات کے لیے موزون تھا، اور ریاضیات مین بھی مساحت، جبر و مقابلہ، اور اقلیدس کیطرف اُس کا میلان تھا، چنانچہ اس نے ان مین سے ہر بحث پر ایک مختصر رسالہ لکھا ہے، جسمین اس فن کے مشکلات کو حل کیا اور مسائل کی نئی نئی صورتین نکالین، اور ان کو ثابت کیا ہے،

اس کی کتاب جبر و مقابلہ میری تحقیق مین اس کی ابتدائی تصنیفات مین ہے، اس مین اس نے جبر و مقابلہ سے بھی پہلے اپنی ایک کتاب "البرھان علی استخراج اضلاع المربعات والمکعبات" کا حوالہ دیا ہے (ص ۹ پیرس) اس سے معلوم ہوا کہ رسالۂ جبر و مقابلہ سے بھی پہلے اس نے اپنا یہ رسالہ لکھا تھا، جس کی نسبت وہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس مین ایسے قواعد دریافت کئے گئے ہین، جو ہنوز دریافت نہین ہوئے تھے، معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اس کتاب کی کوئی قدر نہین ہوئی، یہی سبب ہے کہ وہ اپنی دوسری تالیف جبر و مقابلہ کے دیباچہ مین زمانہ کی ناقدردانی اور کس مپرسی کی شکایت کرتا ہے، اور لکھتا ہے کہ

نجوم وطب کے علاوہ کسی عقلی علم وفن کی قدر اس زمانہ مین نہین،

خیام اس کتاب کے مقدمہ مین لکھتا ہے،

ولم اتمکن من التجرد لتحصیل هذا	اور مین اس فن کی تحقیق اور اس مین مسلسل
الخبر والمواظبة علی الفکر فیہ	غور و فکر کا وقت ایک مدت تک اس لیے
لاعتراض ماکان یعوقنی عنہ	نہ پا سکا، کہ زمانہ کی گردشین مجھے اس سے روکے
من صروف الزمان، فانا قد	تھین، اور اہل علم کے مٹ جانے کی مصیبت
منینا بانقراض اهل العلم	مین ہم مبتلا تھے، کچھ تھوڑے اہل علم جو باقی
الا عصابة قلیلة العدد کثیرة	ہین، وہ زیادہ تکلیف مین گرفتار ہین، اس لیے
المحن فمعهم افتراص (اعتراض)	زمانہ کی غفلتون کے سبب سے وہ تحقیق کا وقت
غفلات الزمان لیتفرغوا فی	نہین نکال سکے، اور آجکل حکما کے جو نقال
اثنائها الی تحقیق وایقان علم،	لوگ موجود ہین، وہ حق کو باطل کیساتھ ملا دیتے
واکثر المتشبهین بالحکماء فی	ہین، اور فریب اور علم کی نمایش کی حد سے
زماننا هذا یلبسون الحق	آگے نہین بڑھے ہین اور جس قدر اُن
بالباطل، ولا یتجاوزون حد	کو معلوم بھی ہے، اس کی بھی مانگ نہین
التدلیس والترائی بالمعرفة	ہے، لیکن چند بدنی پست اغراض کے
ولا ینفقون القدر الذی	لیے،
یعرفونہ من العلوم الا فی	

[illegible]

اس سے عیان ہے، کہ یہ کتاب اُس عہد کے درمیان لکھی گئی، جب وہ ہنوز کوئی اپنا مربی و
سرپرست نہ پا سکا تھا، اور سلجوقیون نے علومِ عقلیہ کے واقفکارون کی سرپرستی نہین شروع کی تھی،
کیا یہ الفاظ اُس قلم سے نکل سکتے تھے جو وصایا اور سرگذشت کی داستان کے مطابق نجوم
و ہیئت کی طلب و تعلیم سے پہلے ہی بارہ سو اشرفی کا سالانہ وظیفہ، نظام الملک کی طرف سے
نیشاپور مین پاتا ہو،

جن بدنی اغراض کے علوم کی طرف اُس نے اشارہ کیا ہے کہ اُن کی کچھ قدر ہے، وہ
علم طب اور نجوم ہین، سلاطین بیماری و صحت کے لیے طبیب، اور صلح و جنگ اور آمد و رفت کی
تاریخ سعید کی تعیین کے لیے منجم اپنے دربارون مین رکھتے تھے۔

اس کے بعد وہ کسی قاضی القضاۃ ابوطاہر کا ذکر کرتا ہے،

ولما منّ الله تعالیٰ علیّ بالانقطاع الیٰ	اور جب خدا نے مجھ پر مہربانی فرما کر مجھ کو اپنے
جناب سیدنا الاجل الاوحد	بزرگ و یکتا قاضی القضاۃ امام ابوطاہر (خدا
قاضی القضاۃ الامام السید ابی	ان کی بلندی کو قائم رکھے اور ان کے حاسدون
طاہر ادام الله علاءہ وکبت	اور دشمنون کو نگونسار کرے) کے پاس ہمہ
حسدتہ واعداءہ بعد الیاس	وقت رہنے کا موقع عنایت کیا، جبکہ انکے تند
من مشاہدۃ کامل مثلہ فی کل	کسی ایسے کے، جو ہر علمی و عملی فضیلت مین
فضیلۃ عملیۃ ونظریۃ، وجمع	کامل، اور علوم مین ماہر، اور اعمال مین بہتر
بین النفاذ فی العلوم و تثبت	اور اپنے ابنائے جنس مین سے ہر ایک کی

في الأعمال وطلب الخير لكل واحد
من ذوي جنسه، فانشرح بمشاهدته
صدري، وارتفع بمصاحبته
ذكري، وعظم بالاقتباس من أنواره
أمري، واشتد بآلائه ونعمه
أزري، فلم أجد بدًّا من أن أنحو
نحو تلافي ما فوتنيه ريب الزمان
من تلخيص ما أتحققه من لباب
المعاني الحكمية تقربًا إلى مجلسه
الرفيع، (ص ۳)

خیر خواہی میں مستعد ہو پانے سے مایوسی ہو چکی
تھی، تو انکی ملاقات سے میرا دل کھل گیا، اور
انکی صحبت سے میری شہرت بلند ہو گئی، اور
انکے نور سے استفادہ کرنے سے میری حیثیت
بڑھ گئی، اور انکے احسانات و انعامات سے
میری پیٹھ مضبوط ہو گئی، تو پھر مجھے اسکی
تلافی سے جس سے حوادث زمانہ نے اب تک
محروم رکھا تھا یعنی مسائل حکمت کی تحقیق، اب
کوئی چارہ نہیں رہا، یہ اس لیے تا کہ اسکے ذریعہ
ان کی بلند مجلس کی قربت حاصل ہو،

کیا یہ عبارت الپ ارسلان و ملک شاہ و نظام الملک کے وظیفہ خوار کے قلم سے نکل سکتی ہے؟ اور ابو طاہر نام کسی گمنام کا نام ان سلاطین اور نامور وزرا ے سلجوق کی جگہ جگہ پا سکتا تھا، اس سے ظاہر ہے کہ اسکی یہ کتاب سلجوقی دربار میں آنے سے پہلے کی تصنیف ہے، اور وہ اس وقت ابو طاہر نام کسی قاضی القضاۃ کی تربیت میں تھا،

ابو طاہر کون ہیں؟ ان خوش قسمت قاضی القضاۃ ابو طاہر کی تلاش و جستجو میں ہم نے تاریخ و رجال کی تمام متداول کتابیں چھان ڈالیں، مگر اس عہد میں ایسا ابو طاہر جو ۴۴۸ھ (خیام کے سال پیدائش) اور ۴۶۷ھ (سلجوقی رصد خانہ میں آنے) کے درمیان نمایاں ہوا اور علم و فضل کیساتھ

انعام واکرام اور عطا و بخشش کی بھی اہلیت رکھتا ہو، نہین ملا، وفیات ابن خلکان، فوات الوفیات ابن شاکر کتبی، انساب سمعانی، معجم الادبار یاقوت، طبقات الشافعیۃ سبکی، طبقات الحنفیہ ابن قطلوبغا، تاریخ زبدۃ النصر، راحۃ الصدور، تاریخ ابن اثیر سب کچھ دیکھا، اور پڑھا، مگر مقصود کا پتہ نہ لگا، مگر اتفاق سے ابن اثیر کے ایک گوشہ مین ایک ممتاز سمرقندی ابوطاہر کا پتہ چلتا ہے، اور سبکی مین بھی وہ نام ملتا ہے، اور وہ دولتمند، صاحب جاہ، اور صاحب علم بھی نظر آتے ہین، اور اُن کا تعلق ایلک خانی شمس الملک خاقان سمرقند و بخارا کے دربار سے بھی معلوم ہوتا ہے، اور بعد کو سلجوقی سلاطین سے بھی اُن کے تعلقات قائم ہوتے ہین،

اس نشان کے بعد یقین سا ہوتا ہے، کہ خیام کا یہ خوش قسمت ممدوح یہی ابوطاہر ہوگا، خیام کی مذکورۂ بالا عبارت سے عیان ہے کہ اس وقت تک وہ سلاطین کے دربارون تک نہین پہنچا تھا، انھین قاضی ابوطاہر کے ذریعہ اس کا نام چمکا، اور اسکی شہرت کا آغاز ہوا، یہ خیال میرے اس نظریہ کے بالکل مطابق ہوجاتا ہے، کہ ۴۶۷ھ یعنی رصدخانۂ ملک شاہی کے تعلق سے پہلے وہ ترکستان مین تھا، اور وہین سے اس کی شہرت کا آفتاب طلوع ہوا، اور اسی مغالطہ کے سبب سے غالباً بعضون نے اس کو ترکستان کے شہرون سے نسبت دی ہے، اور بلخ وغیرہ کا باشندہ بتایا ہے، بہرحال ترکستان مین وہ پہلے ابوطاہر سے روشناس ہوا، اور شاید ابوطاہر ہی کے ذریعہ سے شمس الملک خاقان بخارا تک پہنچا، اور یہی وہ زمانہ ہے، جب شمس الملک اپنی قدرشناسی سے خیام کو اپنے تخت پر بٹھاتا تھا، جیسا کہ آگے آئے گا،

ابوطاہر کے نام سے اس عہد مین ابوطاہر خاتونی (ملک شاہ سلجوقی کی بیگم ترکان خاتون

کا کارپرداز) اور ابوطاہر قسیمی المتوفی (۵۱۶ھ) وزیر سلطان سنجر کے نام ملتے ہین، مگر ان مین سے کوئی قاضی القضاۃ کی حیثیت نہین رکھتا تھا، علاوہ ازین پہلے نام کی نسبت یہ ہے کہ جب خیام خود ملک شاہ کے دربار سے وابستہ تھا، تو ترکان خاتون کے ایک کارپرداز کو یہ عزت کیون دیتا، اور آخری نام بہت متاخر ہے، دوسرے وہ سلطان سنجر کا وزیر تھا، اور معلوم ہی سنجر سے خیام کو لطف نہ تھا، اور یہ ابوطاہر قسیمی چند ماہ سے زیادہ وزیر بھی نہ رہا، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ یہ اواخر کا زمانہ خیام کے انحطاطِ قویٰ، عدمِ جوش، اور لاادریت کا تھا، جو رسالہ جبر کے جذبات کے سرا سر خلاف ہے، جسمین قدم قدم پر اس کے جوشِ شباب، شوقِ تحقیق، اور نوجوانی کی امنگون کا نظارہ نمایان ہوتا ہے، اور پھر یہ دونون ابوطاہر ایسے لائق وفائق و قدردان بھی نہ تھے کہ ایسی اہم کتاب اُن کی ایسی بلند علمی تعریفون کے ساتھ اُن کی طرف منسوب کیجاسکی، اس لئے لازمًا یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ خیام کی یہ کتاب سلجوقی سلاطین و وزراء کے تعلق سے پہلے کی ہے،

الوطاہر ساری سمرقندی | ظنِ غالب ہی کہ قاضی القضاۃ ابوطاہر سے خیام کی مراد امام ابوطاہر ساری سمرقندی شافعی سے ہے، یہ اصل مین مازندران کے ایک مقام ساریہ (دیکھو انساب سمعانی) کے رہنے والے تھے، مگر ولادت اصفہان مین ہوئی، اور پرورش، نشو ونما، تعلیم و تربیت سمرقند

۱؎ جرمن مستشرق روزن نے اپنے دیباچۂ رباعیات خیام مطبوعۂ برلن صفحہ ۶ مین یہ فرض کیا ہے کہ خیام نے یہ کتاب ملک شاہ کی وفات اور زیج کی بربادی (؟) کے بعد لکھی ہی "گویا رسالہ جبر و مقابلہ خود درا درا ہمین اوقات پژمردگی تالیف کردہ" لیکن یہ فرض بہت سے مشکلات کا باعث ہے، جن مین سے سب سے اہم یہ ہے کہ اس وقت یہ قاضی ابوطاہر کون ہو سکتا ہے جس کے نام سلطان سلجوقی اور وزرائے عہد کی موجودگی و تعلقات کے باوجود ایسی اہم کتاب موسوم کی جاسکی، اس لیے یہ کتاب اس پژمردگی کے عہد مین نہین لکھی گئی ہے جو خاتمۂ عمر مین ہوتی ہے، بلکہ اس پژمردگی کی حالت مین لکھی گئی ہی جو اوائلِ عمر مین کسی مناسب ماحول کی تلاش مین پیش آتی ہی،

مین پائی تھی، اور وہان کے رئیس شافعیہ ہو گئے تھے، فقہ و حدیث کے عالم تھے، (سبکی) اور دولتمند بھی تھے، (ابن اثیر) عبدالرحمٰن بن احمد نام تھا، تاریخ ولادت ۴۳۰ھ کے بعد اور وفات کا سال ۴۸۴ھ ہے، سبکی مین ہے،

عبدالرحمٰن بن احمد بن علک	عبدالرحمٰن بن احمد بن علک ابوطاہر ساری
ابوطاهر الساری احد الائمة	اماموں مین سے ایک اصفہان مین
ولد باصفهان بعد الثلاثين	۴۳۰ھ کے بعد پیدا ہوے، اور سمرقند
واربع مائة وحمل الى سمرقند	لیجائے گئے، وہین تعلیم پائی، ..
تفقه بها...... (شیوخ کے نام	. . . .
مین) توفی سنة اربع وثمانين	.... ۴۸۴ھ مین بغداد
واربعمائة ببغداد، (طبقات الشافعیہ ج ۳ ص ۲۲۱)	مین وفات پائی،

صاحب علم ہونے کے ساتھ، یہ سمرقند کے بڑے صاحب ثروت لوگون مین تھے، سمرقند مین شمس الملک کے تخت پر اب احمد خان[1] تھا، اس کے چال چلن سے اہل ملک خوش نہ تھے چنانچہ ۴۸۲ھ مین یہی ابوطاہر سمرقند سے تجارت اور حج کا بہانہ کر کے نکلے، اور ملک شاہ کے پاس آکر اہل ملک کی طرف سے فریاد خواہ ہوئے، اور اس کو سمرقند کے لینے پر آمادہ کیا، ابن اثیر مین ہے،

وحضر الفقيه ابوطاهر بن علك	فقیہ ابوطاہر بن علک شافعی شکایت

[1] ان سلاطین کا تذکرہ آگے آتا ہے،

الشافعی عند السلطان شاکیاً وکان	لے کر آئے، اور وہ احمد خان سے ڈرتے
یخاف من احمد خان لکثرۃ مالہ.....	تھے کہ اُن کی دولت بہت تھی،.....
فاجتمع بالسلطان وشکی الیہ و	...تو سلطان سے ملے اور اس کو ملک
اطمعہ فی البلاد، (ج ۱۰ ص ۱۳۵ ۴۸۲ھ)	(ترکستان) کی فتح کی لالچ دی،

اس سے اندازہ ہو سکتا ہے، کہ ترکستان مین قاضی موصوف کی عزت کیا تھی، سلجوقی ملوک و سلاطین و امراء و وزراء مین اُن کا یہ پایہ تھا کہ جب ۴۸۴ھ مین انھون نے وفات پائی، تو تمام امراء و وزراء پیادہ جنازہ کے ساتھ تھے، اور نظام الملک گو اپنے ضعف کی وجہ سے سوار تھا، مگر غم کی شدت سے اس پر گریہ طاری تھا، ابن اثیر مین ہے،

وفیہا (۴۸۴ھ) فی شوال توفی	اور اس سال (۴۸۴ھ) شوال مین ابو طاہر
ابو طاہر عبد الرحمان بن احمد	عبد الرحمن بن محمد بن علک فقیہ شافعی نے
ابن علک الفقیہ الشافعی وھو	انتقال کیا، وہ شافعی علماء کے سردارون
من رؤساء الفقہاء الشافعیۃ	مین تھے، یہ وہی ہین جنکا ذکر سمرقند کی
وھو الذی تقدم ذکرہ فی فتح	فتح کے سلسلہ مین آیا ہے، تمام ارکان سلطنت
سمرقند، ومشی ارباب الدولۃ	اُن کے جنازہ مین پیادہ چلے، صرف
السلطانیۃ کلھم فی جنازتہ	نظام الملک اپنے بڑھاپے کے عذر کے سبب
الا نظام الملک فانہ اعتذر	سے سوار تھا، وہ اُن کی وفات پر بہت
بعلو السن و اکثر البکاء علیہ. (ج ۱۰ ص ۱۳۵)	رویا،

اس جاہ وعزت اور علم و دولت کا آدمی بے شک اس کا مستحق ہوسکتا تھا کہ خیام اسکو اپنا ممدوح بنائے، اور اسکی تربیت اور صحبت مین کچھ دن گذارے، اور اپنی دوسری کتاب اُسکو نذر کرسکے، ابوطاہر کی ولادت ۴۳۰ھ کے بعد ہی ہوئی تھی، جس کے معنی یہ ہین کہ وہ خیام کے ہم عمر بھی تھے، خیام جیسے نقاد نے اُن کے علم وفضل اور اخلاق کی جو تعریف کی ہے، اس سے اُنکی عظمت کا حال معلوم ہوتا ہے، یہ غالبًا ترکستان مین ایلک خانی سلطنت کے قاضی القضاۃ تھے، یا خیام نے اعزازی طور سے قاضی القضاۃ کہدیا ہے،

اگر میری یہ تلاش صحیح ہے تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ پہلی تصنیف کی ناکامی کے بعد اس نے اپنی دوسری تصنیف کے لیے ابوطاہر سمرقندی کا دامن پکڑا، اور موصوف نے اسکی پوری قدردانی کی، اور انھین نے اس کو شمس الملک خاقان ترکستان تک پہنچایا، اور اس کی آیندہ ترقی کا راستہ صاف کیا، اس لحاظ سے امام ابوطاہر کا خیام پر بہت بڑا احسان ہے، اور وہ سب کچھ جو نظام الملک کی عنایات کیطرف منسوب ہے، قاضی ابوطاہر کی جانب منسوب ہوجائیگا،



خیام ترکستان کے ایلک خانی دربار مین

خیام کی طلب علم سے فراغت کا سال میرے قیاس مین سنہ ۴۶۰ھ کے قریب تھا، اور اس وقت گو سلجوقی حکومت کا آفتاب نصف النہار کو پہنچ چکا تھا، مگر علوم دینیہ کے سوا علوم عقلی کی پرسش اس کے دربار مین ہنوز نہ تھی، اس لیے عمر خیام جیسے فلسفی کے لیے غزنی و بخارا ہی کی سلطنتیں قدردان ہو سکتی تھین، جہان اس سے چالیس پچاس برس پہلے بھی ابو علی سینا، ابن مسکویہ اور ابو ریحان بیرونی وغیرہ نے اپنے فضل و کمال کی مسندین بچھائی تھین،

اوپر یہ اشارہ گذر چکا ہے کہ خیام اپنے جوہر کے خریدار کی تلاش مین غالباً ترکستان آیا اور قاضی ابو طاہر سمرقندی سے روشناس ہوا، جنھون نے اسکی قدردانی کی، اور اس نے اُنکے نام سے بعض کتابین لکھین، قاضی ابو طاہر کو ترکستان کی حکومت مین جو اثر و رسوخ تھا اس کے ذریعہ خیام کو شمس الملک خاقان بخارا کے دربار مین پہنچنے مین دقت نہ ہوئی ہوگی، چنانچہ بخارا مین جہان اس وقت ایلک[1] خانی خاندان کا فرمانروا خاقان شمس الملک حکمران تھا، پہنچا، خاقان نے اس کے علم و فضل کی یہ قدردانی کی کہ وہ اُس کو اپنے ساتھ

---

[1] ان کے دوسرے نام خاقانیہ، ملوک خانیہ، اور آل افراسیاب بھی ہین،

تخت پر بٹھاتا تھا، بیہقی اور شہرزوری مین ہے،

وکان۔۔۔۔ والخاقان شمس	اور خاقان شمس الملوک بخارا مین
الملوک بخاری یعظمہ غایۃ	اُس کی بڑی تعظیم کرتا تھا، اور
التعظیم ویجلس الامام عمر	عمر خیام کو تخت پر اپنے ساتھ
معہ علی سریرہٗ،	بٹھاتا تھا،

نزہۃ الارواح شہرزوری کے فارسی ترجمہ[1] مین ہے،

"و خاقان شمس الملوک در بخارا غایت تعظیم او بجا می آورد، و بر تخت در پہلوے خود می نشاندش (قلمی دار المصنفین)

اس خاقان کا نام بیہقی، اور شہرزوری دونون نے شمس الملوک لکھا ہے، مگر صحیح نام شمس الملک ہے، کہ سیاسی تاریخون مین یہی مذکور ہے، یہ اُن ایلک خانی خواقین مین تھا جنکا دائرۂ حکومت کاشغر سے بخارا تک یعنی پورے ترکستان پر حاوی تھا، انھین نے سامانیون سے بخارا چھین لیا تھا، ان سے ایک طرف غزنوی، اور دوسری طرف سلجوقی برسرِ صلح و جنگ رہتے تھے، انھین کے حملون کو روکنے کے لیے سلطان محمود غزنوی ۳۹۶ھ مین ہندوستان سے ترکستان کی جانب بھاگا تھا، اور آخر سلطان محمود نے ان سے رشتۂ ازدواج قائم کر کے صلح کر لی تھی، پھر ملک شاہ سلجوقی نے بھی ان سے رشتہ قائم کیا، ملک شاہ کی سب سے

[1] اس کتاب کا ایک ناقص الطرفین نسخہ دار المصنفین کے کتب خانہ مین موجود ہے، اسمین خیام اور اس کے معاصرین کے تراجم موجود ہین،

چینی اور قابو یافتہ بیوی ترکان خاتون اسی خاندان کی تھی،

افسوس ہے کہ اس خاندان کی کوئی پوری تاریخ نہیں ملتی[1]، اُن کی صرف ایک تاریخ ترکستان شرف الزمان مجد الدین محمد بن عدنان سُرخکتی نے لکھی تھی، مگر وہ ناپید ہے، یہ مجد الدین اس نور الدین عوفی کا ماموں[2] ہے جس کی لباب الالباب (تذکرہ) اور جوامع الحکایات (الموجود ۶۳۰ھ) تالیف ہے، ابن اثیر اور ابن خلدون کو سامنے رکھکر شروع سے شمس الملک تک اس خاندان کے سلاطین کی حسب ذیل فہرست بڑی مشکلوں سے تیار کی ہے، یہ پیش نظر رہے کہ ان سلاطین کے دوہرے نام ہوتے تھے، ایک ترکی اور دوسرا اسلامی نام، بعض دفعہ خاندان کے مختلف افراد ایک ہی ساتھ مختلف ملکوں پر حکمرانی کرتے تھے، اس خاندان کا آغاز تاریخ میں بغراخان اول سے ۳۸۰ھ میں ہوتا ہے، اور شمس الملک نویں نمبر پر آتا ہے،

۱۔ شہاب الدولہ بغراخان ہارون بن قراخان سلیمان، ۳۸۰ھ ۔ ۳۸۳ھ

۲۔ شمس الدولہ ایلک خان نصر بن علی (معاصر سلطان محمود) ۳۸۳ھ ۔ ۴۰۳ھ

۳۔ طغان خان بن علی، ۴۰۳ھ ۔ ۴۰۸ھ

۴۔ شرف الدولہ ابو المظفر ارسلان خان بن علی، ۴۰۸ھ ۔ ۴۰۹ھ

۵۔ قدرخان یوسف بن بغراخان ہارون، ۴۰۹ھ ۔ ۴۲۳ھ

۶۔ بغراخان ثانی بن قدرخان، ۴۲۳ھ ۔ ۴۳۹ھ

[1] ابن اثیر، ابن خلدون اور دوسرے مورخین نے ان کے منتشر واقعات غزنویہ اور سلجوقیہ کے تعلق سے لکھے ہیں، ابن خلدون نے ان کی تاریخ میں مستقل کتاب لکھنی چاہی تھی (ابن خلدون ج ۴ ص ۲۹۵ مصر) مگر غالباً اسکو مہلت نہ ملسکی، بہرحال اس خاندان کے حالات کیلئے دیکھو (ابن اثیر ج ۹ ص ۲۱۲ و ج ۱۰ ص ۵ و ص ۱۱ طبع بریل) [2] حواشی چہار مقالہ ص ۱۴۰ گب،

۷- ابراہیم بن قدر خان ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ سنہ ۴۳۹ھ

۸- عماد الدولہ ابو المظفر طفغاج خان ابراہیم بن نصر ایلک، سنہ ۴۳۹ھ تا سنہ ۴۶۰ھ

۹- شمس الملک تکین نصر بن طفغاج خان ابراہیم، سنہ ۴۶۰ھ ۔ سنہ ۴۷۲ھ

۱۰- خضر خان بن طفغاج خان ابراہیم، سنہ ۴۷۲ھ ۔ سنہ ۴۷۷ھ

۱۱- احمد خان بن خضر خان سنہ ۴۷۷ھ ۔ سنہ ۴۸۸ھ

اس خاندان کا زمانہ سنہ ۳۸۳ھ سے سنہ ۶۰۹ھ تک ہے کبھی یہ خود مختار رہا، اور کبھی غزنویہ کبھی سلجوقیہ اور کبھی قراخطائیہ اور کبھی خوارزمشاہیہ کا باج گذار، بلاساغون اور کاشغر اس کا مستقر تھا، بعد کو بخارا اس نے سامانیہ سے سنہ ۳۸۳ھ میں چھینا، پھر نکل گیا، اور آخر سنہ ۳۸۹ھ میں پھر اس کو فتح کر کے ماوراء النہر میں سامانیہ کی حکومت ختم کر دی، اُن کی حکومت ماوراء النہر کا پایہ تخت سمرقند تھا، اور بخارا اس کے ماتحت، سنہ ۴۶۰ھ میں طفغاج خان سربرآرا تھا، شمس الملک تکین اس کا بیٹا تھا، وہ اپنے باپ کی زندگی ہی میں عملاً فرمانروا تھا، (ابن اثیر ص ۲۱۲ ج ۹ بریل) سنہ ۴۶۰ھ میں طفغاج خان مرگیا، اور شمس الملک تخت نشین ہوا، سنہ ۴۷۲ھ میں شمس الملک نے وفات پائی اور اس کا بھائی خضر خان اُسکا جانشین ہوا شمس الملک نے الپ ارسلان سلجوقی کی لڑکی سے شادی کی تھی، اور خود اپنی چچازاد بہن ترکان خاتون کی شادی ملک شاہ سے کی؛ (ابن اثیر حوادث سنہ ۳۸۳ھ و سنہ ۴۰۸ھ و سنہ ۴۳۵ھ و سنہ ۴۶۵ھ و سنہ ۴۸۸ھ)

شمس الملک ایک علم دوست بادشاہ تھا، چنانچہ عوفی نے جوامع الحکایات میں

۱؎ ابن اثیر ج ۹، ص ۷۰، حوادث سنہ ۳۸۳ھ۔

خصوصیت کیساتھ اسکی اس صفت کو ظاہر کیا ہے، اور یہ معلوم ہو چکا ہی کہ اس خاندان کا تنہا مورخ مجد الدین مُظفر عوفی کا ماموں تھا، اور اس کی کتاب عوفی کے پیش نظر تھی، اس لیے اسکی شہادت نہایت قابل وثوق ہے، عوفی کہتا ہے،

"آوردہ اند کہ طمغاج خان بزرگ پسر بود کہ او را شمس الملک گفتندے، واو در کمال علم و عدل بودہ است، وولایت ماوراء النہر در تصرف او بود، وقتے عزم کرد کہ زمستان بہ بخارا آید، و تا موسم بہار آنجا مقام کند،" (خاتمہ فصل ۱۲ از ملوک و بادشاہان نسخہ خطیہ دار المصنفین)

اس اقتباس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شمس الملک خود بھی صاحب علم تھا، اور اس لیے وہ خیام جیسے باکمال کا قدر دان بھی ہو سکتا تھا، اور یہ بھی ظاہر ہوتا ہی کہ خاقان بخارا میں بھی اکثر رہا کرتا تھا، جہان اس نے خیام سے ملاقات کی تھی، اور اس کو اپنے ساتھ تخت پر بٹھاتا تھا، شمس الملک کا وہ عہد جب وہ خاقان ترکستان ہونے کی حیثیت سے خیام کی قدر دانی کرتا ہوگا، اور بخارا مین تخت پر اپنے ساتھ بٹھاتا ہوگا، ۴۶۰ھ سے ۴۶۶ھ تک ہی ہو سکتا ہی کہ ۴۶۷ھ مین تو خیام ملک شاہی رصد خانہ سے متعلق ہو کر سلجوقیون کے دربار مین منتقل ہو گیا تھا،

یہ معلوم ہو چکا ہے کہ شمس الملک اور ملک شاہ مین سسرالی تعلقات قائم تھے، اور ایک دوسرے کی ملاقات بھی تھی، اس بنا پر بہ آسانی قیاس مین آسکتا ہے کہ ملک شاہ کے دربار تک پہنچنے مین خیام کو شمس الملک کے تعارف کی وساطت حاصل ہو سکتی تھی،

۱؎ طمغاج اور طمغاج نام کی دونون شکلین ملتی ہین، ابن اثیر مین شمس الملک کے باپ کا نام طمغاج لکھا ہی لیکن عوفی کی جوامع الحکایات کے پیش نظر نسخہ مین طمغاج ہی عوفی کی دوسری کتاب لباب الالباب مین اسی سلسلہ کے ایک دوسرے بادشاہ کا جو بہت بعد مین ہوا ہو، طمغاج نام آیا ہے،

خیام ملکشاہ سلجوقی کے دربار مین

اس وقت سلجوقی خاندان کا سلطان اعظم ملکشاہ سلجوقی فرمانروا تھا جسکی سلطنت کا دائرہ کاشغر سے لیکر قسطنطنیہ کی دیوار تک پہنچتا تھا، اور اسکا وزیر نظام الملک طوسی تھا جسکی شہرت تفصیل و بیان سے مستغنی ہے، ملکشاہ ۴۴۷ھ مین پیدا ہوا ۴۶۵ھ مین ۱۹ برس کی عمر مین تخت نشین ہوا، اور ۴۸۵ھ مین وفات پائی، ملکشاہ اور نظام الملک نے جہان اور بڑے بڑے کام کئے انھین مین سے ایک رصد خانہ کی تعمیر بھی ہے، اسی تعلق سے دوسرے علماے ہیئت کیساتھ عمر خیام بھی بلوایا گیا، اور رصد خانہ کا کام شروع ہوا، اور زیچ ملک شاہی لکھی گئی، اس رصد خانہ کا کام گو بہت دنون تک جاری رہا، چنانچہ سلطان محمد بن ملک شاہ کے حملۂ اصفہان (سنہ ھ) تک تو اس کا پتہ چلتا ہے، مگر معلوم ہوتا ہے کہ عمر خیام اس رصد خانہ کے کامون سے قطع تعلق کر چکا تھا، کیونکہ پھر اس کا ذکر اس رصد خانہ کے تعلق سے نہین ملتا،

الغرض ملک شاہ سلجوقی کے دربار مین پہنچکر اس کے مرغ شہرت نے پر پرواز حاصل کیا، دربار شاہی مین اُسکا تعلق طبیب پھر منجم کی حیثیت سے نظر آتا ہے، بلکہ بہت جلد وہ سلطانی ندیم کی صورت مین نظر آنے لگتا ہے، بیہقی اور شہرزوری مین ہے،

وکان ملکشاہ ینزلہ منزلۃ الندماء — اور ملکشاہ اُسکو ندیمون کے مرتبہ مین رکھتا تھا،

بیہقی نے اپنے باپ کے واسطہ سے عمر خیام کی زبانی ایک قصہ بھی ملکشاہ کی بزم کی صحبت کا نقل کیا ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ملکشاہ کی بزم کی صحبتون مین بے تکلفانہ شریک ہوتا تھا، عمر خیام بیان کرتا ہے، کہ ایک دفعہ مین بادشاہ کے پاس بیٹھا تھا کہ امیرزادون مین سے کوئی کمسن بچہ نہایت متانت اور سنجیدگی کے ساتھ آیا اور اس سلیقہ سے ایک کام انجام دیا، کہ ہم کو تعجب ہوا، سلطان نے کہا تعجب نہ کرو، کہ مرغی کا بچہ انڈے سے نکلنے کے ساتھ دانہ چگنے لگتا ہے لیکن اپنے دڑبے کو نہین پہچانتا، اسی طرح کبوتر کا بچہ دانہ، مان کے منھ سے سیکھ کر نگلتا ہے لیکن چھوڑ دو تو مکہ سے بغداد اڑکر آجائے گا، خیام نے کہا کہ مین سلطان کی اس دانش سے بہت متعجب ہوا، اور دل مین کہا کہ کلّ کبیرٍ مُلْھَمٌ "ہر بڑے آدمی کو الہام ہوتا ہے۔

بیہقی سے معلوم ہوتا ہے، کہ وہ ملکشاہ کا خانگی طبیب بھی تھا، چنانچہ ملکشاہ کے بیٹے شہزادہ سنجر کو جو ۴۷۱ھ مین پیدا ہوا تھا،[۱] بچپن مین چیچک نکل آئی تھی، تو اسکا علاج حکیم خیام ہی سے متعلق تھا[۲] ملک شاہ نے ۴۸۵ھ مین وفات پائی، اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ ۴۶۷ھ سے لے کر ۴۸۵ھ تک یعنی انیس ۱۹ برس تک خیام اس کے دربار مین رہا، اس عہد مین اسکا سب سے بڑا کام رصد خانہ ملکشاہی کی تعمیر و قیام اور اسمین فلکیاتی تحقیق، اور زیج ملکشاہی اور رسالہ کون و تکلیف وغیرہ بعض رسالون کی تصنیف ہے، رسالہ کون و تکلیف کی تصنیف کا زمانہ ۴۷۳ھ ہے، جیسا کہ اس رسالہ کے شروع مین لکھا ہے،

---

[۱] زبدۃ النصرۃ، بنداری، ص ۲۳۴،
[۲] بیہقی و شہرزوری،

خیام ملکشاہی رصدخانہ میں

رصدخانہ ملکشاہی کے ذکر سے پہلے مختصراً ان واقعات کو بیان کرنا چاہیے جو اس رصدخانہ کی بنا کے اسباب اور محرکات تھے،

یہ سب کو معلوم ہے کہ روز و سال کی تعیین کے لیے اللہ تعالیٰ نے سورج اور چاند کو پیدا کیا ہے، آفتاب کے روزانہ کے طلوع وغروب سے بڑھ کر کوئی واضح اور مقررہ نظام دن اور رات کے معیار کے لیے نہین ہو سکتا، اس لیے بالاتفاق تمام قومون نے اسی کو روز و شب کی تعیین کی علامت مقرر کیا ہے، بلکہ اسی کا نام روز و شب ہے، اسی طرح مہینہ کی تعیین کے لیے چاند سے زیادہ واضح کوئی چیز نہین ہو سکتی، جو تیس دن مین نکلتا اور پھر ڈوبتا ہے، اس لیے اکثر مشرقی قومون نے جن کا مطلع عموماً صاف رہتا ہے اسی چاند کو مہینہ کا معیار مقرر کیا، البتہ وہ قومین جن کے مطلع اکثر ابر آلود رہتے ہین، اور جو پہلی کے چاند کے دیکھنے سے عموماً عاجز ہین انھون نے اپنے لیے سورج کو مہینہ کا معیار مقرر کیا، اور اسی طرح ہر قوم نے اپنے اپنے معیار کے مطابق، چاند یا سورج کے ۱۲ مہینون کے مجموعہ کا نام سال رکھا، اور اسی سے دو قسم کے سال کی بنیاد پڑی جنمین سے ایک کو شمسی یعنی آفتابی سال، اور دوسرے کو قمری یعنی چاند کا سال کہا گیا،

واقعات کی تدوین کے لیے تو خواہ شمسی سال کو اپنا معیار بنائے یا قمری کو یکسان بات ہے، لیکن وقت یہ پیش آئی کہ زمین کے حوادث زیادہ تر سورج سے متأثر ہین، اور خصوصاً زراعت کا مدار تمامتر سورج پر ہے، سورج ہی کے اوقات سے اسکی کاشت، فصل اور موسم، اور اسکی پیداوار ربیع و خریف کا کام انجام پاتا ہے، اور اسی معیار سے ملک اور سلطنت کی آمدنی خزانہ مین آتی، اور جمع ہوتی ہے، اس بنا پر وہ قومین بھی جو قمری سال کا اعتبار کرتی تھین، اُن کو شمسی سال کو بھی ماننے پر مجبور ہونا پڑا،

اس طرح قومون مین تین تاریخون کا رواج ہوا،

۱- قمری ماہ اور قمری سال دونون کو ماننے والی، جیسے عرب،

۲- مہینہ بھی شمسی اور سال بھی شمسی ماننے والی، جیسے یونانی و رومی،

۳- مہینہ قمری مگر سال شمسی تسلیم کرنے والے، جیسے قدیم یہود و نصاریٰ، و قبط و ایران و ہند

پہلا طریقۂ حساب تو بالکل سادہ ہے، اس مین کسی کمی بیشی کی ضرورت نہین، پیغمبر اسلام علیہ السّلام نے جس وقت اس کو اختیار کیا اوسی وقت اعلان کر دیا تھا "ہم اَن پڑھ لوگ ہین، حساب کتاب نہین جانتے، مہینہ تیس[۳۰] کا اور کبھی انتیس[۲۹] کا ہوتا ہے" دوسرے طریقۂ حساب مین یہ وقت ہے کہ قمری مہینون کے حساب سے بارہ[۱۲] مہینون کے تقریباً ۳۵۴ دن ہوتے تھے، اور شمسی سال کے ۳۶۵ دن اور ۶ گھنٹے، گویا ہر سال ان دونون تاریخون مین تقریباً ۱۱ دن ۶ گھنٹون کا فرق ہوتا تھا، جو تین سالون مین جا کر ایک مہینہ ہو جاتا ہے، چنانچہ قمری مہینون اور شمسی سال کے ماننے والون نے یہ کیا ہے کہ ہر تیسرے سال ایک قمری مہینہ بڑھا کر سال

کو شمسی کے مطابق بنا لیتے ہین"، دوسرے طریقۂ حساب مین یہ اشکال تھا کہ شمسی سال ۳۶۵ دن چھ گھنٹون کا ہوتا تھا، قبطی ۳۶۵ دن لیکر ۶ گھنٹون کو چھوڑ دیتے تھے، رومی یہ کرتے تھے کہ سال کے مختلف التعداد مہینون مین ۳۶۵ دن کھپا دیتے تھے، باقی چھ گھنٹے جنکا چار سال مین ۲۴ گھنٹے ملکر ایک دن ہو جاتا تھا، اس کو چوتھے سال بڑھا لیتے تھے،

اہل فارس یہ ۳۶۵ دن اس طرح شمار کرتے تھے کہ وہ ہر مہینہ ۳۰ دن کا لیتے تھے جس سے ۳۶۰ دن ہوتے تھے، باقی پانچ دن سال کے آخر مین بڑھا لیتے تھے، ان دنون کو خمسہ مسترقہ یا دزدیدہ کہتے تھے،) با این ہمہ گھنٹے چھوٹ جاتے تھے، یہ گھنٹے چار برسون مین ایک دن اور ایک سو بیس سال مین ایک ماہ بنجاتا تھا، ہر ایک سو بیس سال کے بعد اس ایک ماہ کا اضافہ (کبس) کر دیتے تھے، اس طرح اُن کا نوروز تقریباً یکسان قائم رہتا تھا، اور اسی نوروز سے جو زراعت کی تیاری کے زمانہ مین ہوتا تھا، خراج کے مالی سال کا آغاز ہوتا تھا،

عربون کی جب حکومت قائم ہوئی، تو انھون نے اپنے قمری سال سے اپنا کاروبار شروع کیا، مگر مشکل یہ پڑی کہ عراق و شام کے ذمی کاشتکارون سے جو رقم مالگذاری وصول ہوتی تھی، وہ مجبوراً شمسی سال سے ہوتی تھی، کہ قمری سال سے جب زراعت ہی تیار نہ ہوتی تو وصول کیونکر ہوتی، لیکن اخراجات و وظائف تمام قمری مہینون سے جاری تھے، ساتھ ہی شمسی سال کا نوروز بھی اپنے موسم سے ہٹتا جاتا تھا، یہ نوروز کا ہٹنا اس لیے اہم تھا کہ اسی دن سے مالی خراج کا سال بدلتا تھا، اور تحصیل وصول شروع ہوتی تھی، مگر غالباً دولتِ عباسیہ سے پہلے سال آمدنی اور سالِ مصارف کے اس اختلاف کا نقصان عربون کو محسوس نہ ہوا کیونکہ حضرت عمرؓ سے لیکر

بنی امیہ کے اواخر عہد تک کوئی زمانہ ایسا نہین گذرا کہ نئے ممالک کے فتوحات خزانہ مین
ہر سال داخل نہ ہوتے ہون، اس لیے آمد و صرف کا فرق اُن کے خزانہ کو کبھی محسوس ہی نہین
ہوا، چنانچہ شمسی سال مین چھ گھنٹہ سالانہ کا جو فرق پڑتا ہے، اور جو چالیس سال مین دس دن
اور ایک سو بیس سال مین ۳۰ دن ہو کر ایک ماہ ہو تا تھا، اور جس کو اہلِ فارس نوروز کی تاریخ
کو متعین رکھنے کے لیے ایک سو بیس سال مین ایک ماہ کا لوند لگا کر بڑھا دیتے تھے، ہشام بن
عبد الملک کے زمانہ مین جب خالد بن عبد اللہ القسری عراق کا گورنر تھا، وہ لوند کا مہینہ آیا تو
اس نے اہلِ فارس کو اسکی اجازت نہ دی، کہ یہ وہی نسئی ہے جس کی قرآن مین ممانعت آئی
ہے، اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آغازِ خراج کے روز (نوروز) مین ہر چار برس مین ایک دن، اور
ایکسو بیس برس مین ایک ماہ کا فرق پڑنے لگا،

دوسری دقت جو اس سے زیادہ نمایان تھی یہ تھی کہ مالیہ کی وصولی شمسی حساب سے
ہو کر قمری ہجری سال کی مطابقت سے درج ہوتی تھی، اور اوپر گذر چکا ہے کہ قمری اور
شمسی سالون مین ہر سال گیارہ دن چھ گھنٹون کا فرق پڑتا تھا، یہ فرق تین برسون مین
۳۳ روز پہنچا تا تھا، اور اس حساب سے ۳۲ برسون مین پورے ایک سال کا فرق پڑجاتا تھا
اب جب کوئی سلطنت کسی قمری سنہ مین قائم ہوئی، تو اس قمری سالِ قیام کے حساب سے
شمسی سالِ حساب کے مطابق کسی نہ کسی طرح ۳۲ سال تک (گو آخر مین مہینہ ہی دس ہی روز
کی ہو) گونہ مطابقت باقی رہتی تھی، اور کہا جاسکتا تھا کہ مالیہ سال بسال خزانہ مین جمع ہو گیا،
مگر ۳۳ تینتیسوین سال بالکل ہی مطابقت نہین رہتی تھی، بلکہ سالِ آمد (شمسی سال) اور

سال خرچ (قمری سال) مین پورے ایک سال کا فرق پڑجاتا تھا، اور اس طرح دفتری سال حساب ۳۲ سال کے بعد ایک سال پیچھے ہوجاتا تھا،

کہا جاتا ہے کہ ہارون رشید کے زمانہ مین مجوس نے برمکی وزیرون کے سامنے اس صورتِ واقعہ کو پیش کیا تھا، مگر انھون نے اس کو مذہبی مداخلت سمجھکر گریز کیا، بہرحال اسکی طرف سب سے پہلے ساتوین عباسی خلیفہ مامون الرشید نے توجہ کی، اسکی صورت یہ تھی کہ مالی سال آمد کا آغاز فارسی نوروز سے، اور مصارف کے سال کا آغاز یکم محرم سے ہوتا تھا مامون الرشید نے جس کے دربار مین علمائے ہیئت کا مجمع رہتا تھا سنہ ۲۰۰ھ مین یہ دونون سال برابر کردیئے، پھر رفتہ رفتہ کمی بیشی ہوتے ہوتے سنہ ۲۴۲ھ مین پورے ایک سال کا فرق پیدا ہوگیا، اور حساب مین یون درج ہونے لگا، کہ "سنہ ۲۴۲ھ مین سنہ ۲۴۱ھ کا مالیہ وصول ہوا، اور سنہ ۲۴۳ھ مین سنہ ۲۴۲ھ کا" یہ زمانہ خلیفہ متوکل علی اللہ کا تھا، علی بن یحیٰی اس کے دربار کا منجم تھا، ایک دن جب خلیفہ اپنے منجم کے ہمراہ اس کے زیرِ انتظام باغ کی سیر کررہا تھا، تو اس نے دیکھا کہ زراعت تیار ہے، مگر ابھی تک نوروز نہین آیا، اس نے منجم سے اس کا سبب دریافت کیا، اس نے بتایا کہ شاہانِ فارس اسکے لیے یہ کرتے تھے کہ ایک سو بیس سال مین ایک مہینہ بڑھادیتے تھے، اس سے یہ ہوتا تھا کہ نوروز موسم ربیع سے ہٹتا نہ تھا، متوکل نے حکم دیا کہ تاریخ مین علی بن یحیٰی منجم کی تجویز کے مطابق اصلاح کیجائے، چنانچہ دوسری اصلاحون کے علاوہ یہ کیا گیا کہ شمسی و قمری سالون کی تطابقت کے لیے دفاتر کے حسابات سے ایک قمری سال سنہ ۲۴۲ھ نکال دیا گیا، یا یون کہئے کہ دوسرے سال مین ضم کردیا گیا، اس اصلاح سے کاشتکارون کو اور خود مالیات کو بڑی الجھن سے نجات ملی،

بتیس برس کے بعد ۲۶۷ھ مین پھر وہی صورت حال پیش آئی، یہ زمانہ خلیفہ معتمد علی اللہ کا تھا، اس کے زمانہ کے مالی عہدہ دارون نے ابتداءً ادھر توجہ نہ کی، اور دو سال یون ہی گذر گئے، ۲۶۷ھ مین ابوالحسن علی کاتب قزوین مین مالیات کا عہدہ دار تھا، اس نے اپنے افسرون کے سامنے جب مالیات کے کاغذات پیش کئے تو اُن پر یہ لکھا تھا، ۲۶۶ھ کا مالیہ جو ۲۶۷ھ مین وصول ہوا، اس لیے ۲۶۶ھ حذف کر دیا گیا، انھون نے اس کا سبب دریافت کیا تو صورت حال بتائی، اور عجیب تر یہ کہ اس نے قرآن پاک سے شمسی اور قمری مہینون کے توافق و تطابق کے جواز کی سند پیدا کی، قرآن پاک مین اصحاب کہف کے قصہ مین اُن کے خواب کی مدّت تین سو بتاکر کہا گیا ہے کہ اور نو زیادہ، اس طریقۂ ادا مین اس نے ثابت کیا کہ نکتہ یہ ہے کہ ۳۰۰ سال شمسی حساب کے ہین، اور یہ نو سال زائد قمری کے ہین، گویا ان کی مدت خواب جو شمسی حساب سے تین سو برس ہین وہ قمری حساب سے ۳۰۹ سال ہین، اس نے اپنی یہ رائے علماء کی خدمت مین پیش کی، اور خوش قسمتی سے کسی نے اُنکی مخالفت نہ کی،

اس کے بعد معتضد باللہ کا زمانہ آیا، اور قزوین کے افسر مال نے ابوالحسن علی کاتب قزوین کی تجویز (ایک سال کے حذف) کو وزیر مال کی خدمت مین پیش کیا، اور وہ خلافت سے منظور ہو کر ۲۷۹ھ مین نافذ ہوئی،

دوسری دقت جو خود شمسی سال کے کسور (¼ یوم) کو سالانہ حساب (۳۶۵ دن) مین شریک نہ کرنے کے سبب سے ایک سو بیس سال مین ایک ماہ کے فرق کی تھی وہ بڑھتے بڑھتے معتضد باللہ (سنہ ۲۸۲ھ) کے زمانہ مین دو ماہ ہو گئے، علی منجم کے بیٹے ابو احمد یحیی بن علی نے خلیفہ

کو ادھر متوجہ کیا، اور متوکل کے زمانہ مین اس کے باپ نے جو اصلاحی حساب پیش کیا تھا، اسکی تفصیل کی، خلیفہ معتضد نے اس کو پسند کیا، اور ۲۸۲ھ مین ۱۱ صفر روز جمعہ کو جو نوروز یعنی مالیہ کا سال شروع ہونے والا تھا، اس کو دو مہینے آگے بڑھا کر ۱۳ ربیع الثانی ۲۸۲ھ سے شروع کیا، فارسی حساب سے یہ تاریخ ۱۱ حزیران تھی"ابو احمد یحییٰ نے یہ بھی قرار دیا کہ بجائے ۱۲۰ سال مین ایک ماہ کے اضافہ کے ہر سال جو چھ گھنٹے بچتے ہین، اور جنکا چار سال مین ایک دن پورا ہو جاتا ہے، اس ایک دن کو شمسی فارسی سال مین ہر چار سال کے بعد بڑھا دیا جائے، یہ گوردمی تقویم کی تقلید تھی مگر اس قاعدہ پر عمل کرنے سے فارسی شمسی سال کی خرابی ہمیشہ کے لیے دور ہو گئی، اس کی پیروی سے ہر سال ۱۱ حزیران ہی کو نوروز پڑنے لگا، اور اسکا نام نوروز معتضدی رکھا گیا، اور اس کے بعد ہمیشہ اسی تقویم (کیلنڈر) کی پیروی ہر جگہ جاری ہو گئی (آج بھی موجودہ یورپین تاریخ مین ہر چوتھے سال جو فروری مین ایک دن کا اضافہ ہوتا ہے، وہ اسی اصول کے مطابق ہے)

اس کے بعد اسلامی تاریخون مین اس سلسلہ مین کسی نئے اقدام کی اطلاع نہین ملتی، بجز اس کے کہ قمری اور شمسی سالون کے عدم مطابقت کے حل کی یہی تدبیر زیر عمل رہی کہ ہر ۳۲ قمری سال کے بعد ایک قمری سال چھوڑ دیا جائے، اس کے بعد سلجوقی تاریخ شروع ہوئی ہے

---

[1] حساب کا یہ طریقہ بیرونی کے آثار باقیہ صفحہ ۱۰ ایپزگ ۱۹۲۳ء سے معلوم ہوتا ہے، عبارت یہ ہے، ومن یعمل برای المعتضد باللہ فی السنۃ فقد اخذ وا بالسنۃ الشمسیۃ التی ھی ۳۶۵ یوما وربع یوم بالتقریب وصیروا سنتھم ۳۶۵ یوما والحقوا الارباع فی کل اربع سنین یوما حین انجبرت وسموا تلک السنۃ کبیسۃ لا نکباس الارباع فیھا [2] اوپر کے تمام معلومات کتاب الاوائل ابو ہلال عسکری قلمی (کتبخانہ ندوہ) و آثار باقیہ بیرونی ص ۳۱ و صبح الاعشیٰ قلقشندی جلد ۱۳ ص ۵۴ تا ۶۲ و خطط مصر مقریزی جلد دوم "ذکر تحویل السنۃ الخراجیۃ القبطیۃ الی السنۃ الہلالیۃ العربیۃ" سے ماخوذ ہین،

میرا خیال یہ ہی کہ چونکہ ۴۲۹ھ مین سلجوقی حکومت کا آغاز ہوا، اس لیے ۴۳۰ھ سے باقاعدہ مالیہ کا حساب شروع ہوا ہوگا، اور اس طرح ۴۶۳ھ مین حکومت کے شمسی سال محاصل، اور قمری سال حساب مین پورے ایک سال کا بُل محسوس ہوا ہوگا، اس کے دو سال بعد ۴۶۵ھ مین ملکشاہ تخت پر بیٹھا، اور نظام الملک نے قلدانِ وزارت سنبھالا، اور ہر قسم کے علمی و ملکی اصلاحات و تنظیمات کا دور شروع ہوا، اس سلسلہ مین اس حسابی دقت کی طرف بھی توجہ ہوئی ہوگی جو دو برس سے حکومت کے مالی حسابات مین پیش آرہی ہوگی،

اسلام مین شمسی سال یا قمری کبسی سال اختیار کرنے کے موانع

شمسی سالون کے حساب کو باقاعدہ درست رکھنے کیلئے، یا قمری سال کو شمسی بنانے کے لیے سال کے اندر یا چند سالون کے بعد چند روزون کا اضافہ ناگزیر تھا، مگر چونکہ قرآن پاک مین عرب جاہلیت کے اسی قسم کے طریقۂ حساب کے ابطال مین یہ آیت نازل ہوئی تھی کہ

إِنَّمَا النَّسِيٓءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ — نسی کفر مین زیادتی ہی،

اس کے بعد ہے کہ کفارِ قریش اس طریقۂ حساب کے ذریعہ سے حلال مہینون کو حرام اور حرام مہینون کو حلال کر لیتے تھے، اور حج کے مہینہ کو جو قمری سال کے مطابق ہوتا تھا، شمسی سال کی مطابقت سے بدلتے رہتے تھے، گو کہ نسئی کے معنی یہ تھے کہ قمری سال کو چند روز کے اضافہ سے شمسی بنا لیا جائے تاہم اس تہدید قرآنی کے ڈر سے مسلمان سلاطین شمسی سال مین بھی چند روز کے اضافہ سے جس کو عربی مین کبس اور ہندی مین لوند کہتے ہین، بچتے تھے، اور ایک سبب اور بھی تھا جس کی تفصیل حسب ذیل ہے،

یہ معلوم ہوچکا ہے کہ شمسی سال کے اختیار کرنے میں کتنی دقتیں ہیں، اور اسمیں حساب کے کتنے رموز ہیں، یہی وجہ ہے کہ ہیئت و حساب سے جاہل تو ہیں اس کو سمجھ بھی نہیں سکتیں، اور اسلام ایک ایسا مذہب تھا جو جاہل سے جاہل اقوام تک اپنے کو پہنچانا اپنا فرض سمجھتا تھا، اس لیے اس نے اپنے عقیدہ اور عمل اور مذہب کی ہر چیز سادہ سے سادہ رکھی تھی، جو صرف خواص تک محدود نہ ہو، ان متعلقاتِ مذہب میں سے ایک چیز تاریخ بھی تھی، جس کے مطابق رمضان اور حج کے مہینے آتے تھے، اور عیدین ہوتی تھیں، اسلام سے پہلے جن مذاہب نے اپنا شمسی سال بنایا تھا، ان میں ان تاریخوں کی تعیین تمامتر مذہبی عہدہ داروں کے قبضۂ قدرت میں چلی گئی تھی، چنانچہ عہدِ جاہلیت میں بھی ہر سال یہ عہدہ دار آیندہ سال کے حج کے مہینہ کا اپنے حسب مرضی اعلان کرتے تھے، یہودیوں میں احبار، عیسائیوں میں پوپ و پادری، اور ہندؤوں میں برہمن اس پر قابض تھے، اور یہ چیز اسلام کی عمومی روح کے خلاف تھی،

اس کے برخلاف قمری مہینوں کے آغاز و انجام کو جاننا اور پہچاننا عامی سے عامی اور جاہل سے جاہل آدمی کے لیے آسان ہے، جب چاند سرِ شام ناخن کی طرح پتلا ہو کر مغرب کے افق سے نمودار ہوا ہر شخص نے سمجھ لیا کہ آج پہلا مہینہ ختم ہوا اور نیا مہینہ شروع ہوا، اسی لیے آنحضرت صلعم نے اعلان فرمایا تھا کہ

انّا امۃ امّیۃ لا نکتب ولا نحسب الشھر ھٰکذا وھٰکذا،	ہم ان پڑھ لوگ ہیں جو حساب و کتاب نہیں جانتے، مہینہ ایسے اور ایسے ہوگا،
(بخاری، صوم)	

یہ کہکر آپ نے انگلیون سے قمری مہینہ کے تیس اور انتیس دنون کی طرف اشارہ کیا،
شمسی سال کی تفصیلات بالا کو پڑھکر آنحضرت صلعم کے اس قول کی صداقت مین کسکو شک
ہوسکتا ہے کہ شمسی حساب کی دقتین بے حساب ہین،

ان موانع کا حل | بہرحال یہ فرمان نبوی بھی قمری کے بجاے شمسی سال کے اختیار کرنے مین
حائل تھا، اس بنا پر اسلامی سلطنتون مین مالی سال کی تنظیم مین بہت بڑی دقت تھی، جو
اب تک کسی طرح حل نہین ہوئی تھی، اور نہ مسلمان اس کو پسند کرسکتے تھے کہ کسی دوسری
قوم کی مذہبی تاریخ کو بعینہ قبول کرلین، غرض اسی مشکل کا حل سب سے پہلے ملک شاہ سلجوقی کے
عہد مین عمر خیام کے ہاتھون سے ہوا،

عمر خیام نے دوسری شمسی تاریخون مین اصلاح دے کر ایک نئے شمسی سال کا طریقہ
ایجاد کیا، اور ملک شاہ نے یہ کیا کہ مذہبی امور کے لیے قمری سال کو برقرار رکھکر صرف مالی
تنظیمات کے لیے عمر خیام کے درست کردہ شمسی سال کو اختیار کرلیا، اس طرح یہ دونون
مشکلین حل ہوگئین، اور اس کے بعد کی اکثر اسلامی سلطنتون نے اس سلجوقی "بدعت
حسنہ" کی پیروی کی،

رصدخانہ کی تعمیر | کسی صحیح شمسی تاریخ کے قائم کرنے کے لیے پہلے اس بات کی ضرورت ہی
کہ آفتاب کی حرکات کو صحیح طور سے ضبط و مشاہدہ کیا جاے، جب سے آفتاب کی ترصید شروع ہوئی
اس وقت سے لیکر آجکل کی نئی تحقیق کے عہد تک آفتاب کی حرکت کے ضبط مین کچھ نہ کچھ
بل ضرور نکلا، اسلام مین سب سے پہلا رصدخانہ خلیفہ مامون الرشید المتوفی ۲۱۸ھ کے عہد مین

بغداد کے پاس رقہ مین تعمیر ہوا، اس کے بعد بھی متعدد رصد خانے قائم ہوئے جن کی تفصیل میرے بعض مضامین مین موجود ہے[1]، بہرحال رصد ملک شاہی سے پہلے اسلام مین حسب ذیل رصد خانے قائم ہو چکے تھے،

۱- رصد خانہ مامونی تعمیر تقریباً ۲۱۴ھ ایک شماسیہ اور دوسرا دمشق مین،

۲- رصد ابو حنیفہ دینوری المتوفی ۲۸۱ھ تاریخ بنا ۲۳۵ھ در اصفہان،

۳- رصد محمد بن جابر بتانی المتوفی ۳۱۷ھ ایک رقہ اور دوسرا انطاکیہ مین، از ۲۴۴ھ تا ۳۰۶ھ

۴- رصد محمد بن محمد بوزجانی المتوفی ۳۸۸ھ

۵- رصد علی بن حسین بن اعلم المتوفی ۳۷۴ھ عضد الدولہ دیلمی کے عہد مین بغداد مین،

۶- رصد شرف الدولہ دیلمی المتوفی ۳۷۹ھ، بغداد،

۷- رصد حاکم بامر اللہ فاطمی المتوفی ۴۱۱ھ، مصر،

۸- رصد ابو علی سینا المتوفی ۴۲۸ھ، اصفہان،

اس کے بعد ملک شاہی رصد خانہ کا نمبر آتا ہے، یہ رصد خانہ ۴۶۷ھ مین دار السلطنۃ اصفہان مین ملک شاہ کے حکم اور نظام الملک کے اہتمام سے بنا، تاکہ آفتاب کی حرکت کی صحیح تحقیق کرکے صحیح شمسی سال کی تعیین کیجائے اور نوروز یعنی مالیہ کا آغاز سال مقرر کیا جائے،

خیام کے رفقائے کار | رصد خانہ کی تعمیر و تحقیق مین وقت کے جن علمائے ہیئت نے شرکت

[1] مین نے الندوہ کے ماہ مارچ اور ماہ مئی ۱۹۰۹ء مین اسلامی رصد خانون پر ایک مفصل مضمون لکھا ہے جس سے زیادہ مکمل مضمون اس باب مین اب تک میری نظر سے نہین گذرا،

کی تعی محمد تھانوی الموجود سنہ ۱۱۵۸ھ نے کشاف اصطلاحات الفنون مین لکھا ہے، کہ انکی تعداد آٹھ تھی، مگر نام نہین گنائے ہین، ابن اثیر نے کامل مین عمر خیام، منظفر اسفزاری، اور میمون بن نجیب واسطی کے نام لیکر وغیرہم لکھدیا ہے، علامہ قطب الدین شیرازی نے اپنی تحفۂ شاہیہ مین عمر خیام کے ساتھ ابو العباس لوکری کا نام لے کر وغیرہما کر دیا ہے، بہرحال ان دونون حوالو سے یہ چار نام معلوم ہوتے ہین، اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے علاوہ بھی کچھ اور علمائے ہیئت شریک تھے، شہرزوری مین محمد بن احمد معموری بیہقی کا نام رصد خانۂ اصفہان مین قیام کے اثنا مین باطنیہ کی شورش مین قتل ہو جانے کے تعلق سے آتا ہے، اور چھٹے شخص ابو الفتح عبد الرحمان خازن کا نام شہرزوری مین سلطان سنجر کے نام سے زیج سنجری لکھنے اور اسمین اپنے مشاہدات رصدی کی تدوین کے تعلق سے آیا ہے، اس طرح چھ نامون کی سند قدیم ہاتھ آتی ہے، نظام الملک کے مصنف نے تقویم ابوالضیا نام کسی ترکی تقویم کے حوالہ سے دو نام اور لکھے ہین، ابو الفتح ابن کوشک جو اس عہد کا مشہور حکیم تھا، اور دوسرا نام محمد خازن لکھا ہے جسکا تواریخ حکما مین کوئی ذکر نہین، معلوم نہین ان دو نامون کی سند کیا ہے؟ مگر بہرحال یہ آٹھ نام ہو جاتے ہین،

رصد خانہ کا آغاز

رصد خانہ کا کام سنہ ۴۶۷ھ سے شروع ہوا، اور تاریخ ملک شاہی کا آغاز دس رمضان سنہ ۴۷۱ھ سے کیا گیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کم و بیش پانچ برس مین رصد خانہ بنکر تحقیقات و مشاہدات کا کام شروع ہو چکا تھا،

سنہ ۴۶۷ھ کے واقعات مین ابن اثیر مین ہے،

"اور اسی سال (۴۶۷ھ) سلطان ملک شاہ کے لیے رصد خانہ بنایا گیا، اور اُس میں اعیان منجمین کی جماعت اکٹھا ہوئی۔ ان مین عمرؔ بن ابراہیم خیام، ابو المظفر اسفزاری، اور میمونؔ بن نجیب واسطی، اور ان کے علاوہ دوسرے علماے ہیئت تھے، اس رصد خانہ پر بہت کچھ رقم صرف کیگئی، اور یہ رصد خانہ ۴۸۵ھ مین سلطان کی وفات تک کام کرتا رہا، اُس کے مرنے کے بعد وہ بند ہو گیا۔"

بعینہ یہی عبارت تاریخ ابو الفدا مین ہے، (ج ۲ ص ۱۹۲ مطبع حسینیہ مصر) زکریا قزوینی نے آثار البلاد و اخبار العباد (۶۷۴ھ) مین رصد خانہ کے تعلق سے صرف عمر خیام کا نام لیا ہے نیشاپور کے ذکر مین کہتا ہے :-

"اس شہر کی طرف عمر خیام کو نسبت ہے، یہ حکیم تھا، جس کو حکمت کی تمام شاخون سے واقفیت تھی، خصوصاً ریاضی، یہ ملک شاہ سلجوقی کے عہد مین تھا، سلطان نے خیام کو بہت بڑی رقم اس غرض سے حوالہ کی تھی کہ اُس سے رصد کے آلات خریدے، اور رصد خانہ بنائے، سلطان مر گیا، اور رصد خانہ مکمل نہین ہوا۔"

ابن اثیر کا یہ کہنا کہ سلطان ملکشاہ کی وفات کے بعد رصد خانہ معطل ہو گیا، مشتبہ معلوم ہوتا ہے، کیونکہ ۵۰۰ھ مین سلطان محمد بن ملک شاہ نے جب اصفہان کے باطنیون پر حملہ کیا تھا، تو اُس موقع پر رصد خانہ کے تعلق سے محمد بن احمد معموری بیہقی مہتمم رصد خانہ کے اتفاقی قتل کا ذکر ملتا ہے[1]، اسی طرح ابو الفتح عبد الرحمان خازن کے ذکر مین اسکی زیج معتزی سنجری

[1] شہر زوری و تتمۃ الاخبار ص۱۱۹ لاہور،

کا نام آتا ہے، کہ اُس نے یہ زیچ سلطان معز الدین سنجر بن ملک شاہ المتوفی ۵۵۲ھ کیلئے تیار کی تھی، اور اُسمین عطارد کے رجوع کا حال "مشاہدۂ و امتحان" سے لکھا تھا[1]، اس سے بھی بعد تک رصدخانہ کے کاروبار کے جاری رہنے کا پتہ چلتا ہے،

اسی طرح زکریا قزوینی کا یہ بیان کہ ملکشاہ کے زمانہ تک رصدخانہ مکمل نہین ہوا، صحیح نہین ہے، کہ رصدخانہ کی تاریخ بنا ۴۶۷ھ اور سلطان کی تاریخ وفات ۴۸۵ھ ہے، انیس[19] برس کی کافی مدت مین عدم تکمیل کے کوئی معنی نہین ہین؛ علاوہ ازین اس رصدخانہ کے مشاہدات و تحقیقات کے نتائج کا زیچ ملک شاہی و سنجری مین مدون ہونا خود اس کا ثبوت ہے کہ رصدخانہ چند برسون مین مکمل ہو کر کام کے لائق ہو چکا تھا، اور دہم رمضان ۴۷۱ھ سے تاریخ جلالی ملک شاہی کی بنیاد ڈالی جا چکی تھی، اور نوروز کی تعیین ہو چکی تھی،

حرکت شمسی کی تحقیقات | آفتاب کی حرکت کی تعیین کی کوشش، علم ہیئت کے آغاز سے قائم ہے، رصدخانون نے اس باب مین شروع سے تحقیقات جدیدہ تک جتنی منزلین طے کین، انکی فہرست[2] یہ ہے،

نام راصد	دن	گھنٹہ	منٹ	سکنڈ
قدیم مصری	۳۶۵	۰	۰	۰
اثینیون	۳۶۵	۶	۱۸	۵۷

۱؎ تاریخ الحکما شہرزوری ذکر ابوالفتح خازنی و درۃ الاخبار صفحہ ۱۱۹ لاہور،
۲؎ اسلامی تحقیقات کے لیے شرح چغمینی اور اس کے حواشی برجندی آخر کتاب، اور بقیہ کے لیے کرنل فاندیک امریکانی کی اصول علم ہیئت صفحہ ۱۴۲، بیروت، دیکھو،

نام راصد	دن	گھنٹہ	منٹ	سکنڈ
کلپوس	۳۶۵	۶	۰	۰
بطلیموس	۳۶۵	۵	۵۵	۱۲
اہلِ ہند	۳۶۵	۵	۵۰	۳۰
محمد بن جابر بتانی	۳۶۵	۵	۴۶	۲۴
محی الدین مغربی	۳۶۵	۵	۴۸	۰
رصدِ ملکشاہی	۳۶۵	۵	۴۹	۰
رصدِ نصیر طوسی	۳۶۵	۵	۴۹	۰
کوپرنیکس (سنہ ۱۵۴۳ء)	۳۶۵	۵	۴۹	۶
کیپلر	۳۶۵	۵	۴۸	۵۷٫۶
لاکائل	۳۶۵	۵	۴۸	۴۹
آجکل جو مانا جاتا ہے	۳۶۵	۵	۴۸	۴۹٫۷

اوپر کے نقشہ پر ایک نظر ڈالنے سے اندازہ ہوگا، کہ جس طرح گھنٹون کی صحیح تعیین سب سے اول بطلیموس نے کی، اسی طرح منٹون کی تعیین رصدخانہ ملک شاہی سے شروع ہوئی، موجودہ تحقیق اور خیام یا ملک شاہی رصدخانہ کی تحقیق کہو ان دونون مین چند سکنڈون کا فرق ہے، بیرونی نے آثارِ باقیہ مین تصریح کی ہے کہ یہ اختلاف اس وجہ سے نہین ہے کہ ہم تحقیق سے عاجز ہین بلکہ آلاتِ رصد کے چھوٹے ہونے کی وجہ سے ہے، کہ ان چھوٹے آلات سے آفتاب

کے دائرۂ عظمیٰ کی پوری پیمایش نہین ہوسکتی۔[۱]

تاریخ جلالی یا ملکشاہی | اب آفتاب کی صحیح حرکت، اور سال کے دنون کی صحیح مدت معلوم ہوجانے کے بعد، خیام نے تاریخ فارسی کے مشکلات کے حل کی طرف توجہ کی، ابن اثیر حوادث ۴۶۷ھ مین ہے:

"اس سال نظام الملک اور ملک شاہ نے بڑے بڑے منجمین کو جمع کیا، انھون نے نوروز اوس نقطہ کو قرار دیا، جب آفتاب برج حمل مین داخل ہو، اس سے پہلے نوروز اس وقت ہوتا تھا جب آفتاب نصف برج حوت مین پہنچتا تھا، اور آخر اسی سلطانی تحقیق کو جنتریون کا مبدأ قرار دیا گیا"

محقق نصیر الدین طوسی (متوفی ۶۷۲ھ) سی فصل مین لکھتے ہین،

"فصل ششم در تاریخ ملکی، در عہد سلطان جلال الدین ملک شاہ تاریخے نہادہ اند، و نام ماہہائے آن تاریخ ہم نامہائے فارسیان است، وعدد روزہائے ماہہا سی روز بود، و پنجہ دزدیدہ را در آخر اسفندارمذ ماہ نہند، و بہر چہار سالے یا پنج سال یکروز جہت کبیسہ، آخر پنجہ افزایند تا شش روز شود، و اول فروردین ماہ روزے بود در نیم روز آنکہ آفتاب در حمل باشد، واز حوت انتقال کردہ باشد، و بعضے اول فروردین ماہ و ماہ ہاے دیگر روزے گیرند کہ پیش از نیم روز آن آفتاب انتقال کند از برجے بہ برجے دیگر، واین ماہ ہا را جلالی یا ملکی نام نہند"

(نسخۂ قلمی موجودۂ کتب خانۂ دار المصنفین)

رصد خانۂ الغ بیگ کے ناظر ملا علی قوشجی (متوفی ۸۷۹ھ) اپنے رسالہ ہیئت موسوم بہ

[۱] آثار باقیہ ص ۱۵ لیزگ ۱۹۲۳ء،

توشیحیہ مین لکھتے ہین،

۳- اما تاریخ ملکی مبدء او از روز جمعہ دہم رمضان سنۃ احدی وسبعین واربع مائۃ ہجری است،

واوّلِ سال روزے راگیرند کہ در نصف النہار آن روز آفتاب بحمل آمدہ باشد، وہم چنین ماہہا

را از نزولِ آفتاب بہر برجے گیرند، و بعضے ماہہا را سی روز گیرند تا عددِ ایام در اوراق مختلف

نباشد، واسامی ماہہاے این تاریخ بعینہ اسامی ماہ ہاے فُرس باشد، الا آنکہ ماہ ہا را بجلالی

مقید کنند وآنہا را بتقدیم پنج روز را در آخر سال گیرند، وبعد چہار سال یا پنج سال (یک روز

زیادہ) کنند، تا آن پنج روز شش شود" (نسخہ قلمی کتب خانۂ دارالمصنفین)

علامی ابوالفضل آئینِ اکبری مین اس کے متعلق رقم پرداز ہین،

۴- تاریخ ملکی جلالی نیز خوانند، دران زمان تاریخ فرس بکار بردی، از گسیختن رشتۂ

کبیسہ آغازِ سالہا دگرگون شدے، بکوشش سلطان جلال الدین ملکشاہ سلجوقی، عمرخیام و

برخے از دانشوران این تاریخ برگزیدند مبدءِ سال از تحویل حمل قرار گرفت، سال و ماہ حقیقی لیکن امروز

اصطلاحی معمول ہر ماہ را سی گیرند، و در آخر اسفندار پنج یا شش روز افزایند، پانصد و

شانزدہ سال سپری شد" (جلد اوّل ص۱۹۲ و ص۱۹۳، نولکشور)

محمد تھانوی، اپنی محققانہ تالیف کشاف اصطلاحات الفنون مین زیرِ لفظ "تاریخ" لکھتے ہین

۵- ومنہا التاریخ الملکی یسمی بالتاریخ الجلالی ایضاً وھو تاریخ وضعہ ثمانیۃ

من الحکماء لما امرہم جلال الدین ملکشاہ السلجوقی با فتتاح

التقویم من بلوغ مرکز الشمس اوّل الحمل وکانت سنو التواریخ المشہورۃ،

غیر مطابقۃ لذلک، فوضعوا ھذا التاریخ لیکون انتقال الشمس اول الحمل ابداً اول یوم من سنتھم واسماء شھورھم ھی اسماء الشھور الیزدجردیۃ الا انھا تقید بالجلالی واول ایام ھذا التاریخ کان یوم الجمعۃ وکان فی وقت وضعہ قد اتفق نزول الشمس اول الحمل فی الثامن عشر من فروردین ماہ القدیم فھم جعلوہ اول فروردین ماہ الجلالی وجعلوا الایام الثمانیۃ عشر کبیسۃ، ومن ھذا تسمعھم یقولون ان مبدأ التاریخ الملکی ھو الکبیسۃ الملک شاھیۃ (ص۵۹۔ کلکتہ)

ہمارے پچھلے عہد کے مشہور ریاضی دان علامہ غلام حسین جونپوری، اپنی مستند تالیف جامع بہادر خانی مین جو ۱۲۵۰ھ مین خود انھین کے دست وقلم سے لکھکر کلکتہ مین چھپی ہے اس تقویم ملک شاہی جلالی کا ذکر ان الفاظ مین کرتے ہین،

۶۔ "در عہد جلال الدین ملک شاہ بن الپ ارسلان سلجوقی چنان اصطلاح مقرر کردند کہ ابتدا سال را از روزی گرفتند کہ تحویل در حمل قبل نصف النہار آن روز واقع شود، بعد ازان ہر ماہ را سی سی روز مثل شہور یزدجردی گرفتند کہ در آخر ماہ اسفندارمذ پنج روز زیادہ کردند چون بر خود ملتزم ساختند کہ ابتدای سال از روزے شود کہ تحویل حمل بر نصف نہارش مقدم باشد، لہذا بعد ہر سہ یا ہر چہار سال[۱] یک روز در آخر خمسۂ مسترقہ افزونی می شود وآنرا ملحقہ خمسۂ مسترقہ گویند، ودر سالیکہ این ملحقہ را وجود بندد آن سال را سال کبیسہ می نامند" (ص۹۲ کلکتہ)

---

[۱] "بعد ہر سہ یا چہار سال" غالباً سہو قلم ہے، "بعد ہر چہار یا پنج سال" چاہئے،

محققین فن کے یہ اقتباسات مین نے اس لیے پیش کئے ہین تاکہ اس تاریخ کی حقیقت معلوم ہو کہ وہ صرف شمسی سال کی صحت کے لیے مرتب ہوئی تھی، نہ کہ قمری اور شمسی سال کی باہمی تطبیق کے لیے، جیساکہ ہماری زبان کے ایک لائق مصنف[1] نے سمجھا ہے۔

اقتباسات بالا سے ہویدا ہے کہ اس تاریخ جلالی کی ترتیب درحقیقت فارسی اور رومی قاعدون کے امتزاج سے ہوئی تھی، اور تقریباً انھین اصول کی پیروی تھی جنکو ابو احمد یحیی منجم نے معتضد باللہ کے عہد مین (۲۸۲ھ) اختیار کیا تھا یعنی یہ کہ:۔

۱- فارسیون کی طرح ہر ماہ تیس تیس دن کا فرض کیا جائے (یہ تین سو ساٹھ ۳۶۰ دن ہوے)

۲- باقی پانچ دن ہر سال کے آخر مین بڑھا دیئے جائین (جیساکہ اہل فارس بڑھایا کرتے تھے، اس طرح اب تین سو پینسٹھ ۳۶۵ دن ہوے)

۳- ۵ گھنٹے انچاس منٹ کو ۱۱ منٹ بڑھا کر آسانی کے لیے چھ ۶ گھنٹے فرض کرو، تو چار سال مین ایک دن ہو جائیگا، یہ ایک دن رومیون کی طرح ہر چوتھے سال یا پانچوین سال اُن پانچ اضافی (مسترقہ یا دزدیدہ) دنون مین ملا کر چھ ۶ دن کرکے اُن کا کبس (لوند) لگا کر سال کر دیتے تھے،

---

[1] "عمر خیام کی تحقیقات کا نتیجہ یہ تھا کہ آفتاب اپنا سالانہ دورہ تین سو پینسٹھ دن، پانچ ساعت اور انچاس دقیقہ مین طے کرتا ہے، اس لیے خیام نے یہ قاعدہ مقرر کیا کہ ہر چوتھے سال پر ایک دن بڑھایا جائے، اور سات دورون کے ختم ہونے پر آٹھوین دور پر (بجائے چار کے) پانچوین سال ایک دن زیادہ کیا جائے، اس حساب سے شمسی و قمری سال کا فرق پورے ۳۳ برس مین نکل جاتا ہے"۔ (نظام الملک طوسی ص۲۶۹ کانپور)

کیا اس حساب سے قمری اور شمسی سال کا فرق ۳۳ سال مین مٹ جائے گا، یا اس عرصہ مین سالانہ گیارہ روز مع کسر کا فرق (۱۱×۳۳=۳۶۳) بقدر ایک سال کے تقریباً ہو جائے گا، فافہم،

اس طرح گھنٹون کی کمی ہر چوتھے سال نکل جاتی تھی،

اس کے علاوہ خیّام نے یہ کیا کہ سال کے آغاز کا دن، اُس وقت کو مقرر کیا جس وقت آفتاب دوپہر سے پہلے برج حمل مین آئے، اس طرح آغاز سال کا وقت و روز مقرر ہو کر اپنی جگہ پر اٹل ہوگیا، اس حساب کے اجرا کا مہینہ فروردین ماہ تھا، گو کچھ تاریخین اسکی گذر چکی تھین تاہم یکم فروردین سے اُس کا آغاز کیا، آفتاب کے برج حمل مین ہونے کا وہ دن تھا جب روز و شب بالکل برابر ہوتے ہین، اور بہار کا آغاز ہوتا ہے، اس طرح نوروز ہر سال کے یکم فروردین کو مقرر کر کے اسکو دائمی کر دیا، اور شمسی سال کا ہر نقص پورا ہوگیا،

سلجوقی سلطنت مین یہ تقویم جلالی یا ملکی سے نام سے دہم رمضان ۴۷۱ھ سے جاری ہوگئی، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعد کی مشرقی سلطنتون نے بھی اس کو قبول کر لیا، چنانچہ سلجوقیون اور خوارزمیون کے مٹنے کے بعد تاتاریون نے جب ملک پر قبضہ کیا، تو انھون نے سال قمری پر عمل شروع کیا، اور اسی حساب سے خراج وصول کرتے رہے، مگر جب غازان خان نے اسلام کو سرکاری مذہب قرار دیا تو یہ اصلاح کی، کہ قمری سال کے بجائے شمسی سال سے حساب قائم کیا، تاریخ گزیدہ مین ہے،

"در عہد او تاریخ خانی کہ اکنون حساب بآن می کنند و در ثانی عشر[12] رجب ۷۰۱ھ وضع کردند" (ص ۵۹۵ گب)

آئین اکبری مین ہے،

"از آغاز اورنگ نشینی غازان خان، مبتنی بر زیج ایلخانی (مرتبۂ خواجہ نصیر طوسی متوفی ۶۷۲ھ)
سال و ماہ شمسی حقیقی پیشتر ازین وضع دفاتر قلم و تاریخ ہجری بودہ قمری سال روائی داشت، واز این
رہگذر ستر گ ستمی راہ می یافت، زیراکہ سی ویک سال قمری سی سال شمسی میشود، وبزرگ گزندی بجائ
(کسان) رسیدے، چہ خواستن خراج بر سالہائے قمری بود و مدار دخل بر شمسی، آنرا براند اختہ
بدین تاریخ معدلت افزود" (جلد اوّل ص۱۹۳ نولکشور)

یہ تاریخ خانی غالباً اس اصلاح پر مبنی تھی جسکا ذکر محقق طوسی (متوفی ۶۷۲ھ) کی سی فصل
اور علامہ قوشجی (۸۷۹ھ) کے رسالہ قوشجیہ مین موجود ہے۔

یعنی گو ہر سال کے آغاز کا وقت اس سنہ جلالی ملک شاہی مین مقرر
کردیا گیا تھا لیکن ہر مہینہ کو تیس تیس کا فرض کرکے چھوڑ دیا گیا تھا، اسمین یہ کیا گیا کہ ہر مہینہ کا وقت بھی
مقرر کردیا گیا، یعنی وہ وقت جس مین آفتاب دوپہر سے پہلے کسی برج مین آئے
اس طریق حساب سے یہ ہوا کہ سال کی طرح مہینے بھی حقیقی ہوگئے۔

اکبر کے زمانہ مین ہندوستان مین حکیم فتح اللہ شیرازی نے قاعدۂ بالا مین (یعنی سال و ماہ
کو تحویل برج کیوقت سے شروع کرنا) ایک اور ترقی کی، رصد گورگانی یعنی تیمور گورگان کے
پوتے الغ بیگ نے سمرقند مین جو رصد خانہ ۸۲۳ھ مین قائم کیا تھا اُس کی تحقیقات پر بنیاد
رکھکر سال کے ۱۲ مہینون کے ایام کو تیس تیس یوم لیکر آخر مین پانچ دن بڑھانے کے بجاے
رومیون کی طرح یہ کیا، کہ ان پانچ دنون کو بھی مہینون مین تقسیم کردیا، اس سے گو مہینون کے

لہ جامع بہادر خانی ص۶۹۲،

ایام مین برابری قائم نہ رہی، مگر ہر سال ۵ یوم کے اضافہ کی دقت نکل گئی اور تقسیم اس طرح ہوئی کہ پہلے دُو[۲] مہینے اکتیس اکتیس کے پھر ایک مہینہ بتیس[۳۲] کا، اس کے بعد تین مہینے اکتیس کے، پھر دُو[۲] ماہ تیس کے، دُو[۲] ماہ انتیس کے، آخری دو مہینے تیس تیس کے،

فروردین	اردی بہشت	خورداد	تیر	امرداد	شہریور	مہر	ابان	آذر	دی	بہمن	اسفندار
۳۱	۳۱	۳۲	۳۱	۳۱	۳۱	۳۰	۳۰	۲۹	۲۹	۳۰	۳۰

یہ کل ۳۶۵ دن ہوے، باقی سالانہ ۶ گھنٹون کی کسر جو ہر چار[۴] سال مین ایک دن کا فرق ڈالتی ہے اُس کا کوئی علاج آئین نہین رکھا گیا، اس جدید تاریخ کا نام تاریخ الٰہی قرار پایا[۱]،

یہی تاریخ اب تک سرکار نظام مین جو ہر معنی مین سلطنتِ آل تیمور کی یادگار ہے، اس فرق کیساتھ جاری ہی کہ ایک دن آذر مین جو سنہ الٰہی مین ۲۹ دنون کا تھا، بڑھا کر اُس کو ۳۰ دنون کا کر دیا گیا ہی لیکن آئین مین بھی کسرات یعنی ۶ گھنٹون کے اضافہ کی کوئی شکل نہین رکھی گئی ہے، یہ ۶ گھنٹے سالانہ چار[۴] سال مین ایک دن، اور ایک سو بیس[۱۲۰] برس مین ایک مہینہ ہو جاتے ہین، حالانکہ خیام نے ہر چوتھے سال ایک دن کے اضافہ سے یہ کسر مٹادی تھی، موجودہ انگریزی طریقۂ حساب جو گریگورین اصول پر مبنی ہی ہر چار سال کے بعد فروری مین ایک دن بڑھا کر پورا کر دیا جاتا ہی،

بہر حال اس چار سال کے بعد ایک دن کے اضافہ نہ کرنے کے سبب سے ایک سو بیس[۱۲۰] برس کے بعد ایک مہینہ کا تغیر لازمی تھا، چنانچہ اسی کا نتیجہ یہ ہی کہ سرکار نظام کے دفاتر مین ہر ایک سو بیس[۱۲۰] برس کے بعد ایک مہینہ کا فرق نمایان ہوتا ہے، چنانچہ ۱۸۸۵ء سے پہلے سال یکم آبان سے شروع

[۱] آئین اکبری، علامی ابوالفضل جلد اول، آئین تاریخ الٰہی، و جامع بہادر خانی صفحہ ۹۲ و صفحہ ۹۴،

ہوتا تھا، اور ۱۸۸۵ء مین ایک ماہ چھوڑ کر ماہ آذر سے شروع[1] ہونے لگا، اور اب تک اسی پر عمل ہے، البتہ مہینون کے دنون مین بعد کو یہ ترمیم کیگئی ہے، کہ اب ۳۲ دنون کا کوئی مہینہ نہین رکھا گیا ہے، خورداد کے ۳۲ دنون مین سے ایک دن نکال کر آذر مین ایک دن بڑھا کر ۲۹ کے بجاے ۳۰ کر دیا گیا ہے، موجودہ صورت یہ ہے،

آذر	دی	بہمن	اسفندار	فروردین	اردی بہشت	خورداد	تیر
۳۰	۲۹	۳۰	۳۰	۳۱	۳۱	۳۱	۳۱

امرداد	شہریور	مہر	آبان ،
۳۱	۳۱	۳۰	۳۰

ان تفصیلات سے معلوم ہوگا کہ سنہ الٰہی بعینہ سنہ جلالی نہین، اور نہ وہ خیام کے اصول کے مطابق ہے، تعجب ہے کہ یہ غلط فہمی نظام الملک کے لائق مصنّف کو کیونکر[2] ہوئی،

یہ تو غیر عربی یا مشرقی سلطنتون کا حال تھا، مگر معلوم ہوتا ہے کہ عربی سلطنتون نے اس تغیر کو قبول نہین کیا، اور بدستور خلافت عباسیہ کی طرح ہجری ہی سال پر حساب کا مدار رہا، اور وہی ۳۲ قمری سالون کے بعد ایک قمری سال کے حذف کر دینے، یا دوسرے سال مین ضم کر دینے کا قاعدہ زیر عمل رہا، چنانچہ سلجوقیون کی معاصر سلطنت فاطمیین مصر مین اسی پرانے طریق پر ہر ۳۲ قمری سال کے بعد ایک قمری سال کے حذف کر دینے کا قاعدہ جاری تھا، چنانچہ خود خیام

[1] بڑی جنتری رحمت اللہ رعد مرحوم بابت ۱۹۰۵ء ۔ [2] پارسیون مین جو سنہ آج جاری ہے اور جس کو وہ یزدجردی سمجھتے ہین یہ سنہ دراصل خیام کا صحیح کیا ہوا ہے اور جس کو ہم فخریہ خیامی کہہ سکتے ہین اور یہی سنہ الٰہی اکبر شاہی ہے، جو گورنمنٹ نظام مین جاری ہے، (نظام الملک کانپور ملاحظہ ہو)

کی زندگی مین (۸ سنہ ھ) دفتر مال مین ۴۹۹ سنہ کی پیداوار کا حساب چل رہا تھا، اس لیے خراجی سال مین بھی دو سال چھوڑ کر ۵۰۱ سنہ کے لکھنے کا فرمان جاری ہوا، اور آیندہ کے لیے ہدایت کیگئی کہ ۵۳۴ سنہ مین بھی یہی عمل کیا جائے، اور اس کے بعد جب فاطمیین کی جگہ سلطان صلاح الدین کی حکومت قائم ہوئی، تو ۵۶۷ سنہ مین اس تغیر کے لیے فرمان جاری ہوا،[1]

تقویم جلالی خیام نے اس سنہ جلالی کی سالانہ تاریخون کی تعیین کے لیے ایک تقویم یعنی جنتری کی جدولین بھی قائم کی تھین، اس تقویم کے بنانے کی جو صورت ہے، خواجہ نصیر طوسی (متوفی ۶۷۲ سنہ) نے اپنے رسالۂ سی فصل "در معرفت تقویم" مین اس کا ذکر کیا ہے، کہ یون چار جدولین کھینچی جائین، اور ایک مین ہفتہ کے دنون کے نام، اور دوسری مین مہینون کے نام اور تیسری مین تاریخون کے ابجدی اعداد لکھے جائین، غالبًا اسی تقویم کا نام "آغاز حساب تاریخ جلالی" ہی، جس کا ذکر نظام الملک[2] کے مصنف نے اس طرح کیا ہے کہ یہ زیچ ملک شاہی کا دوسرا نام تھا، حالانکہ یہ نام اگر ہو سکتا ہے، تو تقویم جلالی کا، نہ کہ زیچ کا،

خیام کی تاریخ جلالی اور قطب شیرازی علامہ قطب الدین شیرازی المتوفی ۷۱۰ سنہ نے اپنی ہیئت کی مشہور کتاب "تحفۂ شاہیہ" کے باب الایام والتواریخ مین اس تاریخ کا ذکر کیا، اور اس مین خیام کی ایک غلطی دکھائی ہے، علامۂ موصوف لکھتے ہین،

الرابع التاریخ الملکی وھو	چوتھی ملک شاہی تاریخ ہے، اور وہ
منسوب الی السلطان	سلطان جلال الدین ملک شاہ

---

[1] خطط مصر مقریزی ج دوم ص ۴۹، ص ۵۲ مطبع نیل مصر، [2] نظام الملک کانپور، ص ۴۶۹، حاشیہ،

جلال الدین ملکشاہ بن
الپ ارسلان السلجوقی
والسبب فیہ انہ اجتمع
فی حضرتہ جماعۃ من الحکماء
ومنھم عمر الخیام والحکیم
اللوکری وغیرھما وھم ثمانیۃ
فوضعوا تاریخا......
.... وفی کل
اربع سنین یکبسون یوما
وتصیر ایام السنۃ ثلثمائۃ و
ستۃ وستین ولان الکسر
الزائد اقل من ربع بقلیل فالکبیسۃ
فی کل اربع اول من یوم
ولھذا قد یتفق ان تکون
الکبیسۃ بعد خمس وذلک
بعد ان یکبس بعد اربع سنین
سبع مرات او ثمان وھو انما

ابن الپ ارسلان سلجوقی کی طرف منسوب
ہے، اور اِس نسبت کا سبب یہ ہے کہ
اُس کے دربار مین حکما کا ایک گروہ
جمع ہوا، اُس مین سے عمر خیام اور
حکیم لوکری وغیرہ آٹھ آدمی تھے، تو
ان سب نے مل کر ایک تاریخ بنائی
. . . .
. . . . اور ہر
چار سال مین ایک دن بڑھاتے ہین
تو سال کے دن ۳۶۶ ہو جاتے ہین،
اور چونکہ ہر سال ۵ گھنٹے ۴۹ منٹ کی کسر
چوتھائی سے تھوڑی کم ہے، تو لوند کا
سال ہر چار سال مین ایک دن پہلے
سے ہوا، اور اسی لیے کبھی ایسا ہوتا ہے،
کہ لوند کا سال، پانچ سالون کے بعد
ہوتا ہے، اور یہ اس طرح کہ سات آٹھ
دفعہ چار چار سالون کے بعد لوند لگا لیا جائے

يعرف بالاستقراء وكذا اوائل
سني هذا التاريخ، ومما ذكرنا
يعرف خطأ عمر الخيام في زيجه
الذي وضعه حيث ذكر ان
في كل اربع سنين يكون
كبيسة دائما ويوافق نزول
الشمس اول الحمل وهو خطأ
فاحش، سببه عدم تنبهه
لما نبهناك عليه او اخذه
الكسر ربعا تاما والله الموفق
للصواب،
(منقول از نسخہ قلمی موجودہ پبلک اورینٹل
لائبریری، پٹنہ)

تب پانچ سال کے بعد لگایا جائے اور
یہ بات تلاش و استقراء سے معلوم ہوگی
اور ایسے ہی اس تاریخ کے سالون کے
آغاز کا حال ہے، اور ہم نے جو یہ بیان
کیا ہے اس سے عمر خیام کی وہ غلطی معلوم
ہوگی جو اُس نے اپنے تالیف کردہ
زیچ مین کی ہے، کہ اس نے اسمین کہا
ہے کہ یہ لوند کا سال ہر چوتھے سال ہمیشہ
پڑیگا، اور سال کا آغاز آفتاب کے برج
حمل مین آنے کے وقت سے ہمیشہ ہوگا
اور یہ بڑی غلطی ہے، جسکا سبب یا تو یہ ہے
کہ خیام نے اس نکتہ پر دھیان نہین دیا
جسکی طرف ہم نے تم کو دھیان دلایا،
یا یہ کہ یہ غلطی اسلیے پیش آئی کہ اُس نے کسر کو پورا ربع لے لیا، اور اللہ ہی صحت کی توفیق دینے والا ہے،

علامۂ شیرازی نے جس غلطی کی طرف توجہ دلائی ہے، اُس کا حاصل یہ ہے کہ شمسی سال کے اصلی دن ۳۶۶ دن، اور کچھ منٹ کم چھ گھنٹے ہوتے ہین، مگر کسر کی دقت سے بچنے کے لیے خیام نے پورے چھ گھنٹے لیے، جو چار سال مین چوبیس گھنٹے ہو کر ایک دن بنجاتا ہے، اور وہ اضافہ پاتا ہے، مگر درحقیقت اس حساب مین ہر سال کچھ منٹ بڑھے ہوئے ہین، جنکو کم کرنا چاہیئے،

اور اسکی صورت علامہ نے یہ بتائی کہ سات آٹھ دفعہ ہر چار سال کے بعد اضافہ کرنے کے بعد پھر چار سال کے بجائے پانچویں سال اضافہ کیا جائے،

زیچ | زیچ فارسی لفظ ہے، جس کے معنی اُن جدولون کے ہین جنہین کسی رصدخانہ کے فلکی مشاہدات اور خصوصاً ستارون کے حرکات قلمبند کئے جائین، ملک شاہی رصدخانہ کے فلکی مشاہدات و تحقیقات آیا کسی زیچ مین قلمبند ہوئے یا نہین؟ اس کا کوئی مستند جواب ہم کو نہین ملتا، حاجی خلیفہ چلپی نے کشف الظنون مین زیر لفظ "زیچ" ایک زیچ ملکشاہی کا ذکر کیا ہے، اور اس کو عمر خیام کی تصنیف بتایا ہے، مگر یہ زیچ خود اُس کی نظر سے نہین گذری تھی، بلکہ خواجہ نصیر طوسی (متوفی ۶۷۲ھ) کے رسالۂ سی فصل کی شرح مین اُس کے شارح عبد الواحد نے اُسکا نام لیا تھا اُسی کو چلپی نے ذکر کر دیا ہے، البتہ قطب الدین شیرازی المتوفی ۷۱۰ھ نے اپنی تحفۂ شاہیہ مین خیام کی اس زیچ کا اس طرح ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اُن کی نظر سے گذری تھی، خیام نے اسمین اپنی تاریخ کے اصول بھی بتائے تھے،

خیام کے رفیقِ کار ابو الفتح عبد الرحمان نے بھی سلطان معزّ الدین سنجر کے نام سے ایک زیچ ترتیب دی تھی، جسکا نام زیچِ معزّی سنجری ہے، اس مین اُس نے اپنے بعض مشاہدات فلکی مدون کئے تھے[1]، اس بنا پر یہی قیاس کیا جاسکتا ہے کہ یہ مشاہدات و تحقیقات اسی ملکشاہی رصدخانہ مین کئے گئے ہونگے،

---

[1] شہرزوری وودرۃ الاخبار،

دیگر سلاطین سے تعلقات،

سلطان برکیارق بن ملکشاہ سلطانِ اعظم ملک شاہ سلجوقی نے ۴۸۵ھ میں جب وفات پائی، تو اس کے بعد اُس کا بیٹا سلطان برکیارق تخت پر بیٹھا، اور اُس کا زمانہ ۴۸۵ھ سے ۴۹۸ھ تک قائم رہا، ہم کو خیام کے اس عہد کا کوئی حال معلوم نہیں، شاید کہ وہ اصفہان کے رصد خانہ میں ہو، جس کا کام ابھی تک بدستور جاری تھا،

سلطان محمد بن ملکشاہ برکیارق کے بعد اُس کا بھائی، سلطان محمد بن ملکشاہ ۴۹۸ھ میں تخت نشین ہوا، اور ۵۱۱ھ تک جلوس فرما رہا، اس کے زمانہ میں خیام کے صرف منجمی کے دو واقعات عروضی سمرقندی نے چہار مقالہ میں نقل کئے ہیں، ایک تو بلخ میں خود خیام کی اپنی گل افشان قبر کے متعلق پیشینگوئی، اور دوسرا یہ کہ سلطان (غالباً سلطان محمد) کے شکار کے لیے ۵۰۸ھ میں اس نے بے ابر و باد کا ایک دن مقرر کیا تھا، جس کی تفصیل پہلے گذر چکی، علاء الدولہ عضد الدین شاہ یزد سے ابوالبرکات اور ابن سینا کے متعلق خیام کا مناظرہ بھی غالباً اسی عہد کا واقعہ ہے، کیونکہ علاء الدولہ کے اسی محمد سے برادرانہ تعلقات تھے، اور اسی کے دربار میں اسکی آمد و رفت تھی،

محمود بن محمد ملکشاہ محمد کے بعد اُس کا بیٹا محمود (۵۱۱ھ تا ۵۲۵ھ) تخت نشین ہوا، مگر اس نے

اپنی عیش پرستی سے سب کچھ برباد کر ڈالا، اور ایک جنگ کے بعد اُس کا چچا سنجر بن ملکشاہ اُس پر مسلط ہوگیا، اور اس کے ماتحت کی حیثیت سے وہ صرف عراق و شام پر حکمران رہا، اور خراسان و ترکستان وغیرہ پر سلطانِ اعظم کے نام سے سنجر فرمانروا ہوا،

سلطان سنجر کا تسلط اور خیام کی خلوت گزینی

سلطان سنجر بن ملک شاہ عملاً اب فرمانروائے کُل تھا، اُس کا یہ عہد ۵۱۱ھ سے ۵۵۲ھ تک وسیع ہے، اس عہد میں ہم کو خیام کا پتہ دربار شاہی میں نہیں ملتا، البتہ ایکدفعہ اُس کے وزیر شہاب الاسلام عبدالرزاق کی مجلس میں وہ نظر آتا ہے، اسکی وزارت کا زمانہ ۵۱۱ھ سے ۵۱۵ھ تک ہے، اس کے بعد خیام کا نام کسی محفل میں سنائی نہیں دیتا، الا یہ کہ ۵۱۵ھ میں سلطانی خزانہ کے لیے بعض حکیموں نے فلزات کے تولنے کی ترازو بنانے پر مختلف رسالے لکھے تھے، اُن میں ایک رسالہ حکیم خیام کا بھی تھا[1]، اور اسی لیے اس سنہ کے بعد عام تذکرہ نویسوں نے اُس کو مردہ سمجھ لیا ہے، مگر اُس کی اس خاموشی کا راز صرف بیہقی کے بیان سے فاش ہوتا ہے، اور تعجب ہے کہ اُس ضروری ٹکڑے کو درۃ الاخبار کے مصنف (یعنی بیہقی کے مترجم) نے چھوڑ دیا ہے،

بیہقی اور شہرزوری میں ہے، کہ سلطان سنجر (المولود ۴۷۹ھ) کو بچپن میں جب چیچک نکلی تھی اور حکیم خیام اُس کا علاج کر رہا تھا، تو ایک دن جب خیام شہزادہ کو دیکھکر باہر نکلا تو مجیرالدولہ[2] (ابوالفتح علی بن حسین المعزول ۵۱۷ھ) نے پوچھا، کہ شہزادہ کو کیسا پایا، اور کیا علاج کیا، خیام نے کہا، اَلصَّبِیُّ مَخُوْفٌ "بچہ کا خوف ہے"، حکیم کے اس فقرہ کو شہزادہ کے ایک حبشی خدمتگار نے سُن لیا،

---

[1] تحقیق کے لیے دیکھو تصنیفات کے سلسلہ میں اُس کے رسالہ میزان الحکم کا ذکر،

[2] زبدۃ النصرۃ ص۸۵ مجیر بعد کو سنجر کا وزیر بھی ہوگیا تھا، ۵۱۷ھ میں معزول ہوا (ابن اثیر ۵۱۹ھ)

اور جاکر شہزادہ سے دہرادیا، شہزادہ خیام سے بدگمان ہوگیا، اور اُس سے نفرت کرنے لگا، بیہقی کا اصل فقرہ یہ ہے

فلما برء السلطان وأضمر بسبب (ذلک) بغض الامام عمر (وکان یحقد)

جب شہزادہ اچھا ہوا تو اس کے سبب سے امام عمر کا بغض دل میں چھپایا اور وہ اُنکو محبوب نہیں رکھتا تھا

اس سے اندازہ ہوگا، کہ ۵۱۱ھ کے بعد سے وہ کیوں شاہی درباروں میں اور امراء کی مجلسوں میں نظر نہیں آتا، سلطان سنجر کو خیام کے بجاے خیام کے حریف معاصر ابوالفتح ابن کوشک سے عقیدت تھی، درۃ الاخبار میں ہے،

"و بواسطہ حسن اعتقادے کہ سلطان مغفور سنجر انار اللہ برہانہ بطرف او داشت اکثر کتب او در خزانہ سلطان بودی، و سلطان را بمطالعہ کتب او شغفے عظیم بودے" (ص ۸۰)

آذر نے آتشکدہ میں اور والہ داغستانی نے ریاض الشعراء میں اور ہدایت نے مجمع الفصحاء میں لکھا ہے، کہ سلطان سنجر خیام کو اپنے ساتھ تخت پر بٹھاتا تھا،

"خیام و ہو عمر گویند با سلطان سنجر در سریک تخت می نشستہ" (آتشکدہ ص ۱۴۹ بمبئی)

"چنانچہ سلطان سنجر وی را با خود در یک تخت نشانید" (ریاض الشعراء تذکرہ خیام قلمی کتبخانہ ندوہ)

ان بیانات میں سلطان سنجر[1] کا نام صحیح نہیں، کہ یہ واقعہ جیسا کہ اوپر گذر چکا شمس الملک کے ساتھ کا ہے،

---

[1] واقعات کے سمجھنے کے لیے سلجوقی سلاطین کا حسب ذیل نقشہ پیش نظر رہے،

سلاطین خراسان و ترکستان و ایران و عراق و شام	۱- الپ ارسلان، ۴۵۵ھ - ۴۶۵ھ، ۳- برکیارق بن ملکشاہ ۴۸۵ھ - ۴۹۸ھ
	۲- ملکشاہ، ۴۶۵ھ - ۴۸۵ھ، ۴- محمد بن ملکشاہ ۴۹۸ھ - ۵۱۱ھ
سلطنت خراسان و ترکستان و ایران،	۵- سلطان اعظم سنجر بن ملک شاہ، ۵۱۱ھ - ۵۵۲ھ
سلطنت عراق و شام	۶- محمود بن محمد، ۵۱۱ھ - ۵۲۶ھ
	۷- طغرل بن محمد ۵۲۵ھ - ۵۲۹ھ

اُمراء اور وُزراء سے تعلقات،

درباری امیرون اور وزیرون مین سے سب سے پہلا نام اس کے سوانح مین نظام الملک کا آتا ہی، مگر مستند کتابون مین اسکے نام کا ذکر صرف ایک دفعہ ملتا ہے، ابن اثیر[1] مین ہے کہ ملک شاہ اور نظام الملک نے رصدخانہ کی تعمیر کے لیے دوسرے عالمون اور ہیئت دانون کیساتھ عمر خیام کو بھی بلایا، اس حوالہ کے سوا خیام کے مستند سوانح مین نظام الملک کا کوئی تذکرہ نہین ملتا، یہان تک کہ نظام الملک نے ۴۸۵ھ مین شہادت پائی،

نظام الملک کے چند روز کے بعد ملک شاہ نے بھی وفات پائی، اس طرح قلمدانِ وزارت کیساتھ تاجِ سلطنت بھی بدل گیا،

نظام الملک کے دو بیٹے مؤید الملک اور فخر الملک یکے بعد دیگرے برکیارق اور محمد بن ملکشاہ کے وزیر ہوئے، ان دونون کی وزارت ۴۸۷ھ سے ۵۰۰ھ تک ختم ہو جاتی ہی، خیام نے اپنا فارسی فلسفیانہ رسالہ کلیات الوجود انھین دونون بھائیون یا اُن مین سے ایک کے نام پر لکھا، ساتھ ہی اُس مین یہ بھی تصریح ہے کہ وہ اُس کی مجلس مین برابر حاضر رہتا تھا، اور اُس کو اُس کی

[1] ابن اثیر واقعات ۴۶۷ھ،

مجلس مین خاص تقرب حاصل تھا، چنانچہ کہتا ہے،

"چون مرا سعادتِ خدمتِ صاحبِ عادل فخر الملک بن مؤید (؟) حاصل گشت و قربتِ اختصاص داد بعالی مجلس خویش بہر وقت، از من یادگارے خواستے در علمِ کلیات، پس این جزوے بر مثال رسالتے از بہرِ درخواست او املی (املا) کردہ شد[1]"

۵۰۶ھ مین بلخ مین خیام امیر ابو سعد جرّہ کا مہمان تھا، جس کا دولت خانہ شہر مذکور کے کوے بردہ فروشان[2] مین واقع تھا[3]، تاریخون مین اس نام کا کوئی پتہ نہین چلتا،

۵۰۸ھ مین سلطان محمد بن ملک شاہ نے جس وزیر کے ذریعہ خیام کو شکار کے لئے نجوم سے کسی بے ابر و باد دن کی تعیین کا حکم بھیجا تھا، اُس کا نام نظامی عروضی نے "خواجۂ بزرگ صدر الدین محمد بن مظفر" لکھا ہے، اُس سے مراد فخر الملک ابو الفتح مظفر بن نظام الملک کا بیٹا ابو جعفر محمد صدر الدین ہے، جو ۵۰۰ھ مین اپنے باپ فخر الملک کے قتل کے بعد وزیر ہوا، اور ۵۱۱ھ مین سلطان سنجر کے ایک غلام کے ہاتھ سے مارا گیا[4]،

اس کے بعد نظام الملک کا بھتیجا شہاب الاسلام ابو المحاسن عبد الرزاق بن عبد اللہ وزیر ہوا جس نے ۵۱۱ھ سے ۵۱۵ھ تک سلطان سنجر کی وزارت کی، اُسکی مجلس مین خیام کی آمد و رفت تھی، وہان علمار و فقہار کا مجمع رہتا تھا، وزیر خود بھی عالم و فقیہ تھا، اُسی کی مجلس مین خیام نے اختلاف قرأت پر بحث کی تھی[5]،

علاء الدولہ فرامرز بن علی بن فرامرز، امیر فرید سے اس کے جو تعلقات تھے، اُنکا ذکر اوپر گذر چکا ہے،

---

[1] دیباچہ رسالہ کلیات الوجود خیام موجودہ برٹش میوزیم لائبریری [2] چہار مقالہ ص ۶۲ [3] گب ص ۳ [4] زبدۃ النصرۃ ص ۲۴۳ [5] ابن اثیر ج ۱۰ ص ۲۱۵ [6] بیہقی و شہرزوری،

معاصرین سے تعلقات و مباحثات

اس عہد مین یعنی پانچوین صدی کے اواسط و اواخر اور چھٹی صدی کے اوائل مین بڑے بڑے فلاسفہ اور اہلِ علم زندگی بسر کر رہے تھے، پانچوین صدی ہجری کے اواخر (۵۰۰ھ) تک ابو علی سینا المتوفی ۴۲۸ھ کے متعدد شاگرد زندہ تھے، شہرزوری نے ابو العباس اللوکری (ص ۲۹) کے حال مین لکھا ہے،

سبق اقرانہ الخیامی وابن کوشک	ابو العباس لوکری اپنے ہمسرون، خیام، ابن
والواسطی...... واِنّ قوماً	کوشک اور واسطی سے بڑھ گیا تھا...... اور وہ چند
ھو صدرھم لکبار واہلیتہ	لوگ جنکا وہ صدر تھا بڑے تھے اور یہ چارون
ھو اوّلھم لخیام،	جنمین وہ اوّل تھا اچھے تھے،

اس سے معلوم ہوا کہ یہ چارون اربابِ دانش ہمسر و ہمعصر تھے، ان مین سے ابو العباس لوکری بہمنیار المتوفی ۴۵۸ھ کا شاگرد تھا، اور خود بہمنیار، ابو علی سینا کا خاص شاگرد تھا، بیہقی اور شہرزوری کے بیان کے مطابق خراسان مین فلسفہ کا رواج اسی ابو العباس کے ذریعہ ہوا،[1]

---

[1] شہرزوری صفحہ ۲۹ و درۃ الاخبار صفحہ ۱،

رصد خانۂ ملک شاہی کے کارکنون مین یہ بھی داخل تھا[1]،

ابوالفتح ابن کوشک بھی حکیم تھا، اور اسکی بہت سی تصنیفات تھین، سلطان سنجر سلجوقی (۵۱۱ھ – ۵۵۲ھ) اُس کا عقیدتمند تھا، اُس کی تصنیفات اُس کے کتب خانہ مین تھین[2]،

واسطی سے مراد میمون بن نجیب واسطی ہے، جو طب و حکمت و فلسفہ سب کا ماہر تھا، ابوعلی سینا کی شفا کے ابواب منطق و طبیعیات و الٰہیات کا حافظ تھا، اہلِ دولت سے کم ملتا تھا، ہرات کا حاکم ظہیر الملک علی بیہقی اُسکا معتقد تھا[3]،

واسطی ہیئت و فلکیات مین بھی ماہر تھا، رصدِ ملک شاہی کی تیاری کے لیے جو علمائے ہیئت ۴۶۷ھ مین جمع کیے گئے تھے، اُن مین ایک یہ بھی تھا، (ابن اثیر ۴۶۷ھ)

ان کے علاوہ ایک محمد بن عبدالرحیم نسوی، شاگردِ بوعلی سینا کا نام بھی ہے، جس نے ۴۸۳ھ مین خیام سے کون و تکلیف کے مسئلہ مین مراسلت کی تھی، جو تحریری صورت مین موجود ہے،

مشہور امام ابو حامد محمد غزالی (۴۵۰ھ – ۵۰۵ھ) بھی خیام کے معاصرین مین تھے، اگر قیاس چاہتا ہے، کہ وہ عمر مین خیام سے کچھ چھوٹے ہون، اور آیندہ کا طرزِ کلام بھی اسی امر کو ظاہر کرتا ہے، ملک شاہ کے دربار سے دونون کو تعلق تھا، مگر دونون دو مسلک کے تھے، خیام بوعلی سینا کا حامی اور فلسفۂ یونان کا طرفدار تھا، اور امام غزالی، بوعلی سینا کے مخالف، اور فلسفۂ یونان کے دشمن تھے، اور خصوصاً تہافت الفلاسفہ کے مصنف کی حیثیت سے اُن کا یہ پہلو سب کے سامنے ہے، جسمین انھون نے ابوعلی سینا وغیرہ کی بیجا تکفیر کی ہے،

[1] تحفۂ شاہیہ قطب شیرازی [2] شہرزوری صفحہ ۲۳ و درۃ الاخبار ص ۵۷ [3] شہرزوری ص ۱۲۲ و درۃ الاخبار ص ۷۷،

ایک دفعہ امام غزالی، خیام کی مجلس مین آئے، (اس سے خیام کی عمر کی بڑائی کا اشارہ نکلتا ہے)
اور پرانے یونانی فلسفہ کے مطابق یہ دریافت کیا کہ فلک (آسمان) کے تمام اجزاء مساوی ہین، پھر کیا
سبب ہے کہ فلک کے دو جزء (جنوبی و شمالی) قطبیت کے لیے متعین ہوئے، اور دوسرے اجزاء نہ ہوئے
امام کا مقصود یہ ہے کہ یونانی فلسفہ کے مطابق ترجیح بلامرجح یعنی معلول بلاعلت ہونا محال ہے،
پھر فلک کے موجودہ دو جنوبی و شمالی اجزاء ہی اجزائے قطبی کیون بنے، درآنحالیکہ تمام
اجزاے فلکیہ اجزاء ہونے کی حیثیت سے برابر ہین، ان مین ترجیح کی کوئی وجہ نہین،

خیام نے اس اعتراض کا بڑا لمبا چوڑا جواب دینا شروع کیا، اور حرکت کی حقیقت اور اُس کے
اقسام کی تفصیل شروع کی، لیکن بیہقی اور شہرزوری کا بیان ہے کہ نفس نقطۂ اعتراض کا جواب
خیام نے نہین دیا، اور کہتے ہین کہ خیام کی خاص عادت یہ تھی کہ وہ اپنے علم مین بخیل تھا، بہرحال
خیام کی یہ تقریر اتنی طولانی ہوئی کہ ظہر کا وقت آگیا، اور موذن نے اذان دی، اور غزالی یہ کہکر اٹھ گئے،

جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ (قرآن) حق (اذان) آگیا اور باطل (فلسفیانہ بحث) رخصت ہوا،

ظاہر ہے کہ یہ ملاقات شہر نیشاپور مین ہوئی ہوگی، امام صاحب کے قیام نیشاپور کے دو زمانے
ہین، ایک طالب العلمی مین، جب وہ امام الحرمین کے درس مین شریک تھے، امام الحرمین نے
۴۷۸ھ مین وفات پائی، اور اس کے بعد ۴۸۴ھ مین امام غزالی مدرسۂ نظامیہ بغداد کے مدرس
ہوگئے اور پھر یہین سے فلسفہ سے دل برداشتہ ہوکر ۴۸۸ھ سے ۴۹۹ھ تک وہ دمشق، بیت المقدس،
مکہ معظمہ، اور اپنے وطن طوس مین تصوف کی مشق کرتے رہے، اور فلسفہ کا رد لکھتے رہے، پھر
ذوقعدہ ۴۹۹ھ مین فخر الملک بن نظام الملک وزیر سلطان سنجر کے اصرار سے مدرسۂ نظامیہ

نیشاپور کی مدرسی اختیار کی، اور دوبارہ نیشاپور آئے، فخرالملک ۵۰۰ھ مین مارا گیا، اور امام صاحب نیشاپور سے پھر طوس چلے گئے، اور وہین ۵۰۵ھ مین وفات پائی[1]،

امام صاحب آغاز عمر مین ۴۸۴ھ تک جب وہ پہلی بار نیشاپور سے بغداد کو گئے ہین، فلسفہ سے بدگمان نہ تھے، ان کی بدگمانی کا عہد ۴۸۸ھ سے شروع ہوتا ہے، اور اس حالت مین نیشاپور کی واپسی ۴۹۹ھ مین ہوئی، اس سے یہ پہلو بظاہر قوی معلوم ہوتا ہے، کہ عمر خیام اور امام غزالی کی یہ ملاقات اور گفتگو ۴۹۹ھ اور ۵۰۰ھ مین ہوئی ہوگی،

اوحد الزمان ابو البرکات بن ملکا بغدادی المتوفی ۵۴۷ھ جس نے فلسفہ مشائیہ کے رد مین المعتبر نام کتاب لکھی تھی، وہ بھی خیام کا چھوٹا معاصر تھا، یعنی خیام عمر مین اُس سے بڑا تھا، اُس کے بارے مین علاء الدولہ فرامرز سے جو خود ایک بڑا فلسفی اور حکیم تھا (درۃ الاخبار ص ۸۶ و شہرزوری ص ۲۵) خیام کی جو نوک جھوک ہوئی، وہ اوپر گذر چکی،

خیام کا ایک اور نامور معاصر ابو حاتم مظفر اسفرائنی (ابو المظفر؟ اسفزاری) ہے، یہ مہندس اور ہیئت دان تھا، اور رصدخانہ کے کامون مین بقول ابن اثیر یہ بھی خیام کا شریک تھا، اسمین اور خیام مین بڑے بڑے مناظرے اور تحریری سوال و جواب ہوتے تھے، شہرزوری مین ہے،

کان حکیماً معاصراً للخیام وبینہما	وہ حکیم تھا، اور خیام کا معاصر تھا، اور ان
مناظرات۔ (ص ۲۹)	دونون کے درمیان مناظرے ہین،

بیہقی کے فارسی ترجمہ درۃ الاخبار مین ہے:

[1] یہ سنین امام صاحب کی تصنیف المنقذ من الضلال اور مولنا شبلی مرحوم کی الغزالی سے لیے گئے ہین،

"حکیمے باد انش و رہنمائی و معاصر فیلسوف عمر خیام بود، و میان ایشان مناظرات بسیار و معارضات

بے شمار بودہ" (ص ۹۹)

مگر دونون تذکرہ نگار لکھتے ہین کہ خیام کا پایہ مظفر سے اونچا تھا، مظفر کو علم جر ثقیل اور آلات سازی مین زیادہ کمال تھا، اس نے شاہی خزانہ کے لیے یونانی حکیم ارشمیدس کے اصول پر خالص سونے کے تولنے اور آمیزش کے دریافت کرنے کی ترازو سالہا سال کی محنت مین تیار کی تھی، مگر شاہی خزانچی نے اپنے جرم خیانت کے ڈر سے اس کو توڑ ڈالا، مظفر کو جب اپنی اس محنت کی بربادی کا علم ہوا، تو اتنا متاثر ہوا کہ تاب غم نہ لا سکا، اور مر گیا،

یہی دونون تذکرہ نگار بیہقی اور شہرزوری لکھتے ہین کہ "مظفر خیام کے برخلاف طلبہ اور شاگردون پر مہربان رہتا تھا"

یہ مظفر غالباً وہی ہے جس کو ابن اثیر نے رصد ملک شاہی کے کارکنون مین خیام کیساتھ، ابو المظفر اسفزاری کے نام سے لکھا ہے، اور جس سے نظامی عروضی ۵۰۶ھ مین بلخ مین خیام کے ساتھ ملا تھا[1]،

درۃ الاخبار کے عنوان حال مین "ابو حاتم المظفر الاسفزاری" لکھا ہے، اور خاتمہ حال مین "حکیم ابو المظفر" لکھا ہے، اور شہرزوری مین "ابو حاتم المظفر الاسفزاینی" ہے، اور قفطی نے اپنی اخبار الحکماء مین اس کا نام نہین لیا ہے، بہرحال یہ ظاہر ہے کہ یہ دونون نام ایک ہی شخص سے عبارت ہین، اور جو فرق ہے وہ کاتبون کی تصحیف ہے،

---

[1] چہار مقالہ عروضی ص ۶۳، گب،

اس کی تاریخِ وفات کسی نے نہین لکھی تاہم نظامی عروضی کے بیان کے مطابق ۵۰۶ھ تک تو وہ زندہ تھا ہی، لیکن فلزات والی ترازو اس نے جس سلطان کے خزانہ کے لیے بنائی تھی، اُس سے مراد غالبًا سلطان سنجر سلجوقی ہے، اگر ایسا ہے، تو ۵۱۵ھ کے بعد جو سنجر کے تسلطِ عام کا زمانہ ہے، مظفر نے وفات پائی، اس تخمینہ کی ایک اور تائید یہ ہے، کہ میزان الحکمۃ کے نام سے فلزاتی ترازو کے طریقوں پر مظفر کے معاصر عبد الرحمان خازن نے جو کتاب لکھی تھی، اور جس کے دو مختلف نسخے مکتبۂ آصفیہ حیدرآباد اور کتب خانۂ جامع مسجد بمبئی مین ہین، اُن مین سے دوسرے نسخہ (بمبئی) مین اس ترازو کی ساخت پر تصنیفات کا ذکر ۵۱۵ھ مین کیا گیا ہے، اور پہلے نسخہ (حیدرآباد) کے آٹھوین مقالہ مین ان ابو حاتم مظفر اسفزاری کی ترازو الجامع ذو الکفات کا ذکر ہے،

خیام اپنے ریاضی دان معاصرین مین محمد بن احمد معموری بیہقی کے فضل و کمال کا معترف تھا، ابو الحسن بیہقی، اور شہرزوری لکھتے ہین، کہ ریاضیات مین یہ (معموری) بنو موسیٰ (خلیفہ مامون عباسی کے معاصر) کا ہم رتبہ تھا، مخروطات مین اُس نے ایک کتاب لکھی تھی، جس سے بہتر اس سے پہلے نہین لکھی گئی، عمر خیام ان علوم مین اُس کی سبقت اور تبحر کا اقرار کرتا تھا، شہرزوری مین ہی،

وعمر الخیامی یعترف بتبریزہ فی تلك العلوم، (ص ۴۷)

اور عمر خیام ان علوم مین اُس کی فضیلت کا معترف تھا،

درۃ الاخبار مین ہے،

"وامام عمر خیام در تفوق و تمیز او از اقران معترف بود" (ص ۱۲۰)

محمد بن احمد معموری بھی رصدِ ملک شاہی مین کام کرتا تھا، یہ رصد خانہ اصفہان مین قائم تھا،

اور اسی کے اطراف مین باطنیہ کا زور تھا، سلطان محمد بن ملک شاہ سلجوقی نے جب قلعۂ اصفہان کے باطنیون پر حملہ کیا، تو یہ محمد بن احمد معموری بھی باطنی کے شبہ مین عوام کے ہاتھ سے قتل ہوا، (شہرزوری ص ۸۴ و درة الاخبار ص ۱۲۰) سلطان محمد بن ملک شاہ کا یہ حملہ جیسا کہ ابن اثیر مین ہے، سنہ ۵۰۰ھ مین ہوا تھا، اس لیے یہی زمانہ اس حکیم کی وفات کا ہوگا،

حکیم کے معاصر شعرا مین عالی رومی نے ربیع المرسوم مین رسالہ تبریزی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ

"در رسالہ تبریزی می نوشتہ کہ عمدة الشیوخ واصل معالی سیر شیخ ابو سعید ابو الخیر، و مولنا حکیم ناصر خسرو، و شمس الحکما مولنا سنائی و حکیم سوزنی و مولانا نظامی عروضی ہر یک معاصر خیام بودند، و احیانا بمراسلات و مکاتبات ابواب استفادہ و موالفت را در کشودندے[1]"

لیکن بعض نام اس فہرست مین صریحاً غلط ہین، چنانچہ ان بزرگون کی وفات کی تاریخین اس معاصرت کے مسئلہ کو حل کردینگی،

۱- ابو سعید ابو الخیر المتوفی سنہ ۴۴۰ھ   ۳- سنائی المتوفی سنہ ۵۴۵ھ[3]

۲- حکیم ناصر خسرو، تقریباً سنہ ۴۶۰ھ[2]   ۴- نظامی عروضی " بعد سنہ ۵۵۲ھ

۵- سوزنی المتوفی سنہ ۵۶۹ھ

سلطان ابو سعید ابو الخیر کی معاصرت تو ناممکن ہے، اور سوزنی کی بمشکل قابل اعتبار ہے، البتہ ناصر خسرو، سنائی اور نظامی عروضی کی صحیح ہے، مگر ان مین سے ملاقات صرف نظامی عروضی کی ثابت ہے، جیسا کہ اس کے چہار مقالہ مین مذکور ہے،

---

[1] نسخہ قلمی دار المصنفین ص ۱۳، [2] خسرو کے تصنیفی قرائن سے یہی تاریخ نکلتی ہے [3] سنائی کی سنہ ۵۲۵ھ تاریخ وفات غلط ہے،

وفات

تعیین عمر | ہم نے شروع مین پوری احتیاط اور استدلال سے خیام کی وفات کی تاریخ ۵۲۶ھ اور تاریخ ولادت ۴۴۰ھ قرار دی ہی، اس حساب سے وفات کے وقت اس کی عمر چھیاسی ۸۶ برس کی ہو گی،

کیفیت وفات | اسکی وفات کا واقعہ بھی نہایت عجیب ہے، اسکا معاصر تذکرہ نگار بیہقی اس کے داماد امام محمد بغدادی سے سنکر لکھتا ہی، کہ خیام ایک دن ابو علی سینا کی مشہور فلسفیانہ تصنیف شفا کی الٰہیات کا مطالعہ کر رہا تھا، جب واحد و کثیر کی بحث پر پہنچا، تو سونے کا خلال کتاب مین رکھکر کتاب بند کردی، اور کہا کہ چند سمجھ دارون کو بلاؤ مجھے وصیت کرنی ہی، پھر وصیت کی، اور نماز کے لیے کھڑا ہو گیا، اس وقت سے پھر نہ کچھ کھایا، نہ پیا، رات کو عشا کی نماز کے سجدہ مین اسکی زبان سے یہ فقرے ادا ہو رہے تھے، کہ "بار الٰہا! تو جانتا ہے کہ مین نے اپنے امکان بھر تجھکو جانا، تو مجھے معاف کر، کہ مین نے تجھکو جتنا بھر بھی جانا، وہی تیرے حضور مین میرا وسیلہ ہے" یہ کہتے کہتے وہ مرغ خوشنوا ہمیشہ کے لیے خاموش ہو گیا[1]،

خاقانی نے مرثیہ نہین لکھا | صاحب نظام الملک نے اس موقع پر خاقانی کا جو مرثیہ نقل کیا ہی[2]، وہ حکیم غیاث الدین عمر بن ابراہیم خیام کی موت پر نہین بلکہ حکیم کافی الدین عمر بن عثمان کی موت پر ہی، جو خاقانی کا چچا تھا اور جسکی تربیت مین وہ پلا تھا

مدفن | خیام نے نیشاپور مین وفات پائی، اور وہین کے ایک گورستان مین جسکا نام حیرہ تھا، دفن ہوا[3]،

---

[1] تاریخ الحکما بیہقی دشہرزوری [2] نظام الملک طوسی مطبع نامی کانپور ص ۵۰۳ [3] چہار مقالہ عروضی سمرقندی ص ۶۳ گب،

قبر[١]

خیام نے اپنی قبر کی نسبت اپنی زندگی مین ایک عجیب پیشین گوئی کی تھی، جو حرف حرف پوری ہوئی، نظامی عروضی کہتا ہے، کہ ۵۰۶ھ مین شہر بلخ مین بردہ فروشون کی گلی مین امام عمر خیام اور خواجہ مظفر اسفزاری ٹھہرے تھے، مین اُن سے ملنے گیا، خیام نے باتون باتون مین کہا کہ میری قبر ایسی جگہ ہوگی، جہان ہر موسمِ بہار مین، بادِ شمال اُس پر پھول برسائیگی، عروضی کہتا ہے کہ خیام کی یہ پیشین گوئی مجھے محال معلوم ہوئی، لیکن مین جانتا تھا کہ امام خیام لغو نہین بکتا، ۵۳۰ھ مین نیشاپور پہنچا، تو چار (یا چند) سال ہوئے تھے، کہ وہ زیرِ خاک ہوچکا تھا، مجھ پر اُسکی استادی کا حق تھا، جمعہ کے دن اُس کی زیارت کو گیا، ایک شخص کو اپنے ساتھ لے گیا کہ اس کی قبر کا پتہ بتائے، وہ مجھکو گورستان حیرہ مین لے گیا، بائین ہاتھ مڑا، تو باغ کی دیوار کے نیچے قبر پائی، دیکھا کہ امرود اور زردآلو کے درخت لگے ہین، اور پھولون کی اتنی پتیان اُس پر گری ہین کہ قبر بالکل ڈھک گئی ہے، اس وقت مجھکو بلخ کا واقعہ یاد آیا اور رو پڑا،

مزید احتیاط کے لیے ہم اس موقع پر چہار مقالہ کی اصل عبارت نقل کر دیتے ہین، ساتھ ہی

---

١ ایک عجیب حادثہ:- عین اس وقت جب قلم نے یہ لفظ لکھا تار یون نے میرے عزیز داماد سید علی اشرف مرحوم کی وفات کی خبر کا تار لا کر ہاتھ مین دیا، انا للہ، مرحوم چار برس سے سل مین مبتلا تھا، اُس کی جوانمرگی کا ماتم!

غمزدہ سلیمان (۲۱، نومبر ۱۹۳۰ء)

ہمارے فاضل دوست پروفیسر عبدالقادر صاحب (دکن کالج پونہ) نے چہار مقالہ کا جو ایک نیا قلمی نسخہ دریافت کیا ہے، اس کے تقابل سے جو اختلافاتِ نسخ نظر آتے ہین، اُن کو بھی حاشیہ مین لکھ دیتے ہین،[1]

قزوینی کا مطبوعہ نسخہ

"خواجہ امام عمر خیامی[1] و خواجہ امام[2] مظفر اسفزاری[3] نزول کردہ بودند و من بدان[4] خدمت پیوستہ بودم در میان مجلس عشرت از حجۃ الحق عمر شنیدم[5] کہ او گفت گور من در موضعی باشد[6] کہ ہر بہاری شمال بر من[7] گل افشان میکند، مرا این سخن مستحیل نمود و دانستم کہ چنوئی گزاف نگوید، چون در سنہ ثلثین بنیشاپور رسیدم[8] چہار (چند-ن)[9] سال بود تا آن بزرگ روی در نقاب خاک کشیدہ بود و عالم سفلی از وی یتیم ماندہ، و او را[10] بر من حق استادی بود، آدینہ[11] بزیارت او رفتم و یکی را با خود ببردم[12] کہ خاک او[13] بمن نماید مرا بگورستان حیرہ بیرون آورد و بر دست چپ گشتم[14] در پایین[15] دیوار باغی خاک او[16] دیدم نہادہ و درختان[17] امرود و زرد آلو سر از آن[18] باغ بیرون کردہ[19] و چندان برگ شکوفہ[20] بر خاک او ریختہ بود کہ خاک او در زیر گل پنہان[21] شدہ بود،

---

[1] (المبئی = الاقلمی نسخہ) [1] عمر خیام [2] خواجہ مظفر [3] اسفرانی [4] من بخدمت [5] پرسیدم [6] بود [7] بر او گل افشان کند [8] چنین مردہ [9] و چند سال بود کہ آن [10] او را حق استادی [11] روز آدینہ [12] تا [13] او را [14] گشتیم [15] پایان [16] خاک او نہادہ [17] و درختان زرد آلو [18] سر از آن باغ [19] کشیدہ [20] برگ و شکوفہ [21] ناپدید گشتہ پس مرا آن حکایت،

"چہار مقالہ کا یہ قلمی نسخہ جس کا پروفیسر صاحب نے پتہ چلایا ہے بمبئی مین ملا فیروز کے کتب خانہ مین ہے، یہ نسخہ مستقل طور پر نہین لکھا گیا ہے بلکہ کتاب وصایاے نظام الملک کے حواشی پر درج ہے، سنہ کتابت معلوم ہوتا ہے چھوٹ گیا ہے گو وصایا کے اختتام پر دیا ہوا ہے، مگر صاف نہین، چہار مقالہ کے آخر مین یہ عبارت ہے: "تمت رسالہ مجمع النوادر مستم فی ہجہ سنہ" وصایا کے اختتام پر یہ عبارت ہے:-

"تمت الوصایاے سلطان الوزراء خواجہ نظام الملک علیہ الرحمہ والمغفرہ بتاریخ شانزدہم ذیقعد ۱۱ سنہ من ہجرہ"

اس نسخہ کے پہلے ورق کی پشت پر ایک مربع مہر ہے جسمین یہ عبارت اور سنہ ہے:- "فقراللہ حسن الحسینی ۱۱۹۰ سنہ"

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ نسخہ ۱۱۹۰ سنہ کے پیشتر کا ہے، مجمع النوادر کے آخر مین سنہ کے نیچے جو ۹۹ لکھا ہے وہ غالباً ۱۰۹۹ ہے

تلامذہ

خیام بخیل العلم تھا؟ خیام کی نسبت یہ عام شکایت کیگئی ہے، کہ وہ اپنے علم مین بخیل تھا، اسی لئے نہ اُس نے بڑی بڑی تصنیفات کین، اور نہ وہ طالب علمون اور شاگردون کے ساتھ لطف سے پیش آتا تھا، بیہقی اور شہرزوری مین ہے،

ولہ ضنّۃ بالتصنیف والتعلیم — اس کو تصنیف کرنے اور سکھانے مین بخالت تھی

ابو حاتم مظفر اسفرائنی کے حال مین شہرزوری مین ہے،

وکان رؤفا بالمتعلمین والمستفیدین — خیام کے برخلاف ابو حاتم مظفر طالب علمون

علی خلاف طبیعۃ الخیامی (ص۲) — اور شاگردون پر مہربان تھا،

اس کا سبب غالبًا یہی سبب ہے کہ خیام کے تلامذہ کا حلقہ بہت مختصر ہے، اور یہ بھی وجہ ہے کہ وہ آخر عمر مین جب اہل کمال استادی کے مرتبہ کو پہنچتے ہین کمال ہیت تک ترقی کر چکا تھا، اور اس منزل مین آکر تعلیم و تعلّم، درس و تدریس، اور استادی و شاگردی سب ہیچ نظر آتی ہے، خود اوس کی ایک رُباعی ہے،

یک چند بکودکی باُستاد شدیم — یک چند باستادی خود شاد شدیم

پایان سخن نگر کہ مارا چہ رسید — چون آب بدآمدیم و چون باد شدیم

(نسخۂ بوڈلین)

چند شاگردون کے نام | بہرحال اس کے دو تین شاگردون کے نام بمشکل معلوم ہوئے ہین،

۱- ابوالمعالی عبداللہ بن محمد میانجی عین القضاۃ، یہ خیام اور امام احمد غزالی المتوفی ۵۲۰ھ کے برادر امام محمد غزالی دونون کے شاگرد تھے، انھون نے گویا (خیام کے) فلسفہ اور (امام احمد غزالی کے) تصوف کو ملاکر ایک نئی چیز گھڑی کی، وزیر ابوالقاسم استرآبادی نے کسی عداوت کے سبب اُن کو پھانسی دیدی، کشف الظنون مین ۵۲۵ھ تاریخ وفات لکھی ہے، شہرزوری مین ہے،

کان من تلامذۃ الخیامی وتلامذۃ احمد الغزالی وخلط کلام الصوفیۃ بکلام الحکماء، (ص ۴۹)

درۃ الاخبار (ص ۱۹) مین مزید یہ ہے کہ اُنھون نے اپنی اس کتاب کا نام زبدۃ الحقائق رکھا تھا، اس کے قلمی نسخے لاہور یونیورسٹی اور انڈیا آفس کے کتبخانون مین موجود ہین،

۲- دوسرا شخص حکیم علی بن محمد حجازی قاینی ہے، بیہق مین اس کا قیام رہتا تھا، سلطان سنجر سلجوقی (۵۱۱ھ-۵۵۲ھ) اور خوارزمشاہ اتسز بن محمد (۵۲۱ھ-۵۵۱ھ) کے نام سے کتابین لکھی ہین، ۵۴۶ھ مین نوے سال کی عمر مین وفات پائی،

"واز شاگردان امام عمر خیام بود" (درۃ الاخبار ص ۱۰۶)

ان کے علاوہ ایک شخص اور ہے،

۳- احمد بن عمر بن علی نظامی عروضی سمرقندی، سمرقند کا باشندہ تھا، ملوک غور کے دربار مین رہتا تھا، چہار مقالہ کا مصنف ہے، اس نے اپنی یہ کتاب (حسب تحقیق عبدالوہاب قزوینی محشی چہار مقالہ) ۵۵۱ھ اور ۵۵۲ھ کے درمیان لکھی، یہ شاعر، ادیب، اور منجم تھا، بہرحال وہ اپنے

کو خیام کا شاگرد اور اس کو اپنا استاد کہتا ہے، (چہار مقالہ ص ۶۳) وہ خود بھی منجم تھا (ص ۶۶) اور اُس نے خیام کا ذکر بھی منجمین کے زمرہ مین کیا ہے، اس سے قیاس ہوتا ہے کہ وہ علم نجوم ہی مین خیام کا شاگرد تھا،

ایک فقیہ شاگرد کا قصہ | آثار البلاد مین زکریا قزوینی المتوفی ۶۸۲ھ نے ایک قصہ لکھا ہے کہ ایک فقیہ صاحب صبح تڑکے آکر خیام سے فلسفہ کا درس لیتے تھے، اور جب اپنے معتقدون کے حلقہ مین بیٹھے تھے تو اُس کو برا بھلا کہتے تھے، خیام کو اس کی خبر لگی تو اُس نے ایک سنجیدہ مذاق کیا، سویرے ہی اس نے چند ڈھول بجانے والون کو گھر مین چھپا کر بٹھا دیا، جب فقیہ صاحب حسب دستور سبق پڑھنے آئے تو اُس نے ڈھول والون کو اشارہ کیا، انھون نے ڈھول پیٹنا شروع کیا، لوگ جمع ہو گئے، تو اُس نے کہا دیکھو یہ تمھارے فقیہ شہر تم سے چھپکر مجھ سے پڑھنے آتے ہین، اور تم مین بیٹھ کر مجھے بُرا بھلا کہتے ہین،[1]

آثار البلاد ۶۷۴ھ کی تصنیف ہے،

کیا امام غزالی بھی شاگرد تھے؟ | ربیع المرسوم مین عالی رومی نے کسی کتاب سے (حوالہ کا صفحہ ہمارے نسخہ سے کھو گیا ہے) نقل کیا ہے، کہ امام غزالی باصرار حکیم خیام کے شاگرد ہوئے، اور بارہ برس اوسکی صحبت مین رہے، وہ برابر خیام سے تدریس کی اجازت مانگتے تھے مگر وہ نہین دیتا تھا، آخر ایک دن مستی کی حالت مین اجازت دیدی، رومی کی اصل عبارت یہ ہے،

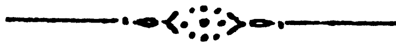
گویند کہ پیشوائے بزرگوار عالی، امام محمد بن محمد غزالی، از خدمت حکمت مآبی استفادہ علم حکمی فرمودی،

[1] آثار البلاد و اخبار العباد زکریا قزوینی، ذکر نیشاپور ص ۳۱۸،

اما حکیم مشار الیہ تعلیم و تدریس را رخصت نمودے، بعد از ابرام و الحاح کہ می بودے بحالت مخموری افادہ بیک دو کلمہ چراغ تعہد بر فزودے، تا دوازدہ سال بدین نہج و منوال امام ہمام خجستہ خصال بمذاکرہ علوم مشغوف و متبال گشتی، و کتاب حکمۃ العین را در اثنائے آن تو فل نوشتے، باز برخصت حکیم بمشہد رضویہ کرامت نعیم میرفتے، اما مقصود ایشان ازین تعلم و اذعان، بطلان براہین حکما، روشناسان بودے[1]

امام غزالی کا استفادہ ممکن ہے، مگر امام موصوف کے احوال مین کسی نے خیام کا نام نہین لیا ہے، اس لیے یہ بیان مشکوک ہے، خصوصاً بارہ سال کا زمانہ اس طرح گذارنا، امام غزالی کے حال مین قابل ترک واقعہ نہ تھا، مگر نہ تو امام نے اپنے احوال مین اور نہ تذکرہ نگارون نے انکے حالات مین اسکا ذکر کیا ہے، پھر حکمۃ العین نام کی کوئی کتاب امام کی مصنفات کی فہرست مین نہین، حکمۃ العین عربی فلسفہ کی جو ایک مشہور کتاب ہے، وہ نجم الدین علی کاتبی قزوینی المتوفی ۶۷۵ھ کی تصنیف ہے،

البتہ بیہقی نے تاریخ الحکماء مین غزالی اور خیام کی ملاقات اور سوال و جواب کا حال لکھا ہے جو اوپر گذر چکا ہے،



[1] ربیع المرسوم ص ۱۴۲، صفحات، دار المصنفین مین لگائے گئے ہین،

تصنیفات

خیام پر تصنیفی بخل کا الزام | خیام کی نسبت بیہقی نے لکھا ہے، اور شہرزوری نے اس کو نقل کیا ہے، کہ "وہ تصنیف مین بخیل تھا"، بیہقی ۵۰۰ھ مین اس سے ملا تھا، یہ خیام کے اواخر زندگی کے سال ہین، ان تذکرہ نویسون نے اس کی تعلیم و تصنیف کے عدم ذوق کو علمی و تعلیمی بخل پر محمول کیا ہے، لیکن درحقیقت ایسا نہین معلوم ہوتا، جس شخص نے بڑی ہی کاوش و جدوجہد سے جبر و مقابلہ کے اصول پر بے مثال کتاب تصنیف کی ہو، اور اصول اقلیدس پر محققانہ کتاب لکھی ہو، اور مشاہدات فلکی کی زیچ تیار کی ہو، اس کو کوئی بخیل العلم نہین کہہ سکتا، مگر رباعیات خیام کے پڑھنے والے سے یہ راز چھپا نہین رہ سکتا کہ حکیم خیام اواخر عمر مین فلسفہ دانی کے اس درجہ پر پہنچ گیا تھا جہان ہر حکیم اپنے علم کے کمال اور زندگی کے پایانِ کار مین پہنچ جاتا ہے، یعنی مرتبۂ علم کی ہیچ میرزی، دانستہ نادانی، اور عالمانہ اقرارِ جہل،

"معلوم شد کہ ہیچ معلوم نہ شد"

دل گفت مرا علم لدنی ہوس است | تعلیم کن اگر ترا دسترس است
گفتم کہ الف، گفت دگر ہیچ مگو | در خانہ اگر کس است یکحرف بس است

("خیام" نسخۂ بوڈلین)

یکچند بکودکی باستاد شدیم — یکچند باستادی خود شاد شدیم
پایان سخن نگر کہ مارا چہ رسید — چون آب درآمدیم و چون باد شدیم

ولہ

من ظاہر نیستی و ہستی دانم — من باطن ہر فراز و پستی دانم
با این ہمہ از دانش خود شرمم باد — گر مرتبۂ ورائے مستی دانم

ولہ

از درس علوم جملہ بگریزی بہ — واندر سر زلف دلبر آویزی بہ
(نسخۂ بوڈلین)

ان اشعار سے ثابت ہے، کہ خیام اواخر عمر مین علم کے کس رتبہ پر تھا، اور اس لئے نوآموزگان علم و فن جو ابھی تک "علوم و فنون" کے طلسمات مین پھنسے تھے، اس کو بخیل العلم سمجھنے مین درحقیقت معذور سمجھے جاسکتے ہین، اسی سے یہ نظریہ بآسانی قیاس مین آسکتا ہے کہ خیام کی جن تصنیفات مین سعی و محنت اور جد و جہد آشکارا ہے، وہ اُس کے آغاز و اواسط عمر کی کمائی ہے، انتہاے عمر کی نہین، اور رباعیات جنہین اس کے اس خیال کی بہتات ہے، اس کے اواخر عمر کا سرمایہ ہین؛

تصنیفات کے نام

خیام کی تصانیف کا ذکر سب سے پہلے بیہقی مین ملتا ہے، بیہقی نے اس کے حسب ذیل تین رسالون کے نام لیے ہین،

۱- رسالہ مختصر طبیعیات،

۲- رسالہ بحث وجود،

۳- رسالہ کون و تکلیف،

انھین تینون رسالون کے نام شہرزوری نے بتائے ہین،

تاریخ الفی مین اس کے دو نئے رسالون کے نام ہین،

۴- میزان الحکم (فلزات کے وزن دریافت کرنے مین)

۵- رسالہ لوازم الامکنہ (انقلاب موسم اور مختلف اقلیمون کے اختلاف آب وہوا کے بیان مین)

حاجی خلیفہ چلپی نے زیچ کے بیان مین لکھا ہے،

۶- زیچ ملک شاہی لعمر الخیام،

بروکلمن (BROCKELMANN) نے تاریخ علوم عرب مین اسکی دو اور کتابون کے پتے دیئے ہین،

۷- رسالہ فی الاحتیال لمعرفۃ مقداری الذہب والفضۃ،

۸- رسالہ فی شرح ما اشکل من مصادرات کتاب اقلیدس،

حاجی خلیفہ نے کشف الظنون مین اس کے ایک اور رسالہ کا تذکرہ کیا ہے،

۹- رسالہ فی الجبر والمقابلہ،

۱۰- خیام نے اپنے اسی رسالہ جبر ومقابلہ مین اپنی ایک اور تصنیف کا حوالہ دیا ہے[1]،

کتاب البرہان علی طرق استخراج اضلاع المربعات والمکعبات،

علمائے مصر مین سے ایک صاحب محی الدین صبری کردی (شیخ المقرا بسلطان قلاوون مصر) نے ۱۳۳۰ھ مطابق ۱۹۱۷ء مین مطبع سعادت مصر سے ابو علی سینا اور عمر خیام وغیرہ کے چند رسائل کا مجموعہ شائع کیا ہے، اور اس کا نام جامع البدائع رکھا ہے، اس مجموعہ مین بوعلی سینا

---

[1] رسالہ جبر ومقابلہ خیام مطبوعہ پیرس ۱۸۵۱ء ص ۹

کے چند رسالے تو بوعلی سینا کے اس مجموعۂ رسائل سے لیے گئے ہین، جو ۱۸۹۴ء مین لیڈن مین چھپا تھا اور اس کے نام کے بقیہ رسائل اور عمر خیام کے تین رسالے ناشر نے نورالدین بک مصری کے کتبخانہ سے حاصل کئے ہین، یہ مجموعۂ رسائل کتبخانۂ مذکور مین ۶۹۹ھ کا لکھا ہوا ہے، اور نہایت عتیق ہے[1]

اس مجموعہ مین خیام کے یہ تین رسالے ہین،

۱۱- پہلا رسالہ کون و تکلیف ،

۱۲- دوسرے رسالہ مین مسائل ثلاثہ، تین سوالون کے جواب ہین، کیا خدا شر کا مبدا ہے؟ جبر و قدر مین حق کیا ہے؟ باقی کی صفت زائد بر ذات ہے؟

۱۳- تیسرے رسالہ کا عنوان الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی ہے، ناشر یا کسی دیباچہ نگار نے لکھا ہو کہ اس مین موجود اعلیٰ کے علم کو استدلال سے حاصل کرنے کے استحالہ اور علم اعلیٰ (الہیات) کے موضوع کی تعیین کی گئی ہے، لیکن یہ درحقیقت بحث وجود پر ہے،

۱۴- اسی بحث وجود پر اس کا ایک اور رسالہ ملتا ہے، جس کے تین نسخے اسوقت ہمارے سامنے ہین، پہلا نسخہ ہندوستان ہی مین پروفیسر شیخ عبدالقادر صاحب (پونہ) کے پاس ہے، اور جو جناب عبدالقادر بن جمال الدین نائکی، بی اے، ایم ال سی، رئیس بیجاپور، حال ساکن ہبلی، احاطہ بمبئی کی ملکیت ہے، شیخ صاحب موصوف کے پاس صوفیانہ و فلسفیانہ رسائل کا ایک قلمی مجموعہ ہے جسمین ارسطو، فارابی، ابوعلی سینا، شیخ الاشراق مقتول سہروردی، ملا افتخار الدین دامغانی، اور میر محمد باقر داماد المتوفی سنہ ۱۰۴۰ھ کے رسائل ہین، خط ایرانی نستعلیق ہے، مجموعہ کے ایک رسالہ (مختصر من قول الحکیم ارسطو فی النفس

[1] دیکھو خاتمۂ جامع البدائع مطبوعۂ مطبع سعادت، مصر ص ۲۰۵، سنہ ۱۳۳۰ھ،

پر کتابت[1] کا سال ۱۰۲۷ھ لکھا ہے،

اس مجموعہ مین ایک مختصر عربی رسالہ ہے، جس کی لوح پر "رسالۃ للحکیم عمر الخیام" بخط کاتب مرقوم ہے، رسالہ کا پہلا فقرہ دو سطر کی حمد و نعت کے بعد یہ ہے، "الاوصاف للموصوفات علی ضربین" رسالہ کے آخر مین "ستعرف تفصیل ھذا الکلام بعد ھذا الفصل" ہے، لیکن چند سطرون کے بعد یہ رسالہ ختم ہو جاتا ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ناقص ہے،

اس رسالہ کے دو اور نسخے برلن کتبخانہ مین موجود ہین، ان دونون کے فوٹو مجھی ڈاکٹر زبیر صاحب صدیقی کے ذریعہ سے مجھ تک پہنچے ہین، ان دونون مین سے ایک کے اول پر اور دوسرے کے آخر مین رسالہ کا نام "رسالۃ الوجود" لکھا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خیام کا دوسرا رسالہ وجود ہے، یہ دونون نسخے بھی اسی طرح تمام ہوئے ہین،

۱۵- ۱۹۰۸ء مین حضرۃ الاستاذ علامہ شبلی نعمانی مرحوم نے مجھے حیدرآباد دکن بھیجا تھا کہ وہان جاکر نواب عماد الملک مولوی سید حسین بلگرامی مرحوم کے کتب خانہ سے وہ کتابین لے آؤن، جو نواب صاحب نے ندوۃ العلماء کو دی تھین، اس تعلق سے مین نے تقریباً ایک مہینہ نواب صاحب مرحوم کے ساتھ اُن کے کتب خانہ مین کتابون کے نکالنے اور رکھنے کا کام کیا، نواب صاحب مرحوم بنفس نفیس اسٹول پر چڑھکر ایک ایک کتاب کو نکال کر دیتے جاتے تھے، اور مین اُن کو علٰحدہ رکھتا جاتا تھا، اسی ضمن مین ایک مختصر سے فارسی رسالہ پر نظر پڑی، جس پر مکاتبات عمر خیام و

---

[1] "این کتاب با رسالہ عربی و فارسی از حضرت . . . . . وکشاف معضلات حقایق، یعنی حکیم الملک صاحب ادام اللہ تعالیٰ این فقیر خاکسار یوسف علی الفقار دائم الحال در دعا بودہ باتمام رسانید ۱۰۲۷ھ" لفظ حکیم الملک صاحب سے ظاہر ہوتا ہے، کہ حکیم الملک اور کاتب گو ایرانی ہین، مگر دونون ہندوستان مین تھے، ۱۰۲۷ھ جہانگیر کا عہد حکومت ہے، اور اس مین حکیم الملک گیلانی مشہور تھے، (دیباچہ تزک جہانگیری، اسماے حکما،)

. . . . . (دوسرے نامور کا نام یاد نہین) لکھا تھا، اور اُسکی لوح پر مرقوم تھا "یکے از نوادر کتبخانۂ بلگرام"۔ رسالہ کی زبان فارسی، اور اوراق کی تقطیع چھوٹی تھی، اور ضخامت کا اندازہ سو سوا سو صفحون کا ہے، مین نے وہ رسالہ بھی بدنصیب ندوہ کی قسمت مین شامل کردیا، اور قیامگاہ پر اگر وہ رسالہ صاحب خانہ اور دوسرے لوگون کو دکھایا، اور پھر اس کو اپنی ناتجربہ کاری سے کتابون کے ڈھیر مین شامل کردیا، دوسرے دن جب اس خرمن مین اس خوشۂ پروین کو تلاش کیا، تو اُس کو ناپید پایا، دل پر بجلی سی گر پڑی، اور آج تک وہ زخم تازہ ہے، ہزار تلاش پر بھی کچھ پتہ نہ چلا کہ اس کو زمین ہی کھا گئی یا آسمان، لیکن بہرحال وہ حیدرآباد ہی کی زمین و آسمان مین ہے، عالی رومی نے رسالۂ تبریز کے حوالہ سے لکھا ہے کہ ". . . . . و مولنا نظامی عروضی ہریک معاصر خیام بودند، و احیاناً امر اسلات و مکاتبات ابواب استفادہ و موالفت را درکشودندے" اس فقرہ سے ہم کو اسی "یوسف گم گشتہ" کی "بوے پیراہن" آتی ہے،

۱۶- رسالہ مکعبات (اس کا ذکر گنج دانش محمد تقی خان حکیم مطبوعۂ اصفہان ۱۳۰۵ھ مین ہے)

۱۷- عرائس النفائس (شہرزوری نے غلطی سے ذکر کیا ہے[1])

۱۸- رباعیات و اشعار کا مجموعہ،

اسکے حسب ذیل دو نئے رسالون کا ذکر فریڈرک روزن نے اپنے مطبوعہ رباعیات عمر خیام کے دیباچہ مین کیا ہے،

۱۹- رسالہ نوروز نامہ،

۲۰- باب در مجموعۂ روضۃ القلوب، (دیباچۂ مجموعۂ رباعیات مطبوعہ کاویانی پریس برلن)

---

[1] اس غلطی کا ازالہ آگے ہوگا،

۲۱- رسالہ بالعجیۃ فی کلیات الوجود (بروکلمن، وقزوینی درحواشی چہار مقالہ)

تصانیف کی تعداد | یہ تمام تصانیف جنکا ذکر اوپر گذرا ہے، تعداد مین (۲۱) ہین لیکن درحقیقت اُن مین بعض مکرر ہین، اور بعض بے سند ہین، میرے خیال مین رسالہ نمبر (۱) "مختصر در طبعیات"، اور رسالہ نمبر (۵) "لوازم الامکنۃ" ایک ہین، اس کے رسائل مختصر مضامین ہین، جن کے کوئی نام نہین، لوگ موضوع بیان کو دیکھکر ان کو مختلف نامون سے یاد کرتے ہین، اسی طرح "میزان الحکم" اور رسالہ فی الاحتیال لمعرفۃ مقداری الذہب والفضۃ" ایک ہین، رسالہ "البرہان علی طرق استخراج المکعبات" (۱) و رسالہ مکعبات (۱۶) ایک ہین، رسالہ نمبر (۳) کون و تکلیف اور رسالہ نمبر (۱۱) تو ظاہر ہے کہ ایک ہی ہین، اور رسالہ نمبر (۱۲) مسائل ثلاثہ، رسالہ کون و تکلیف (۳ و ۱۱) ہی کا تتمہ ہے، اور رسالہ نمبر (۱۳) و رسالہ نمبر (۱۴) باہم مسلسل و مربوط اور ایک ہی زنجیر کی ٹوٹی ٹوٹی کڑیان معلوم ہوتی ہین، رسالہ بحث وجود نمبر (۲) یا تو یہی ہین یا فارسی رسالہ کلیات الوجود نمبر (۲۱) ہے، نمبر (۲۰) "باب روضۃ القلوب" درحقیقت اسی "رسالہ بالعجیۃ فی کلیات الوجود" نمبر (۲۱) کا آخری باب ہے، یہ علیحدہ کوئی چیز نہین،

تصنیفات کی صحیح فہرست | اب اس کی تصنیفات کی صحیح اور مرتب فہرست حسب ذیل ہے،

نام	حوالہ
۱- رسالہ مکعبات	(جبر و مقابلہ خیام مین اسکا حوالہ ہے)
۲- رسالہ جبر و مقابلہ،	(چلپی نے کشف الظنون مین ذکر کیا ہے)
۳- رسالہ شرح ما اشکل من مصادرات اقلیدس	(بروکلمن)

نام	حوالہ
۴۔ زیج ملک شاہی،	(تحفۂ شاہیہ و چلپی)
۵۔ رسالۂ مختصر در طبیعیات (بیہقی) یا لوازم الامکنۃ	(تاریخ الفی)
۶۔ میزان الحکم (تاریخ الفی) یا رسالۃ فی الاحتیال لمعرفۃ،	
مقداری الذہب والفضۃ،	(بروکلمن)
۷۔ رسالۂ کون و تکلیف و رسالۂ اسئلۂ ثلاثہ	(بیہقی و شہرزوری)
۸۔ رسالۃ فی کلیات الوجود (فارسی)	(بروکلمن)
۹۔ رسالۂ موضوع علم کلی و وجود، (عربی)	(بیہقی و شہرزوری)
۱۰۔ رسالۂ اوصاف یا رسالۃ الوجود (عربی)	"
۱۱۔ بعض عربی اشعار،	
۱۲۔ رباعیات فارسی،	
۱۳۔ مکاتبات خیام و ...... (فارسی)	(گم شدہ)

تصانیف پر تبصرہ

۱- رسالۂ استخراجِ اضلاعِ مربعات

و

مکعبات

خیام کی تصنیفات مین غالباً یہی اوسکی سب سے پہلی تصنیف ہے، لیکن اسکا ذکر اس کے کسی سوانح نگار نے نہین کیا ہے، حالانکہ اُس نے خود اپنے رسالۂ جبر و مقابلہ مین اس کا بتصریح نام لیا ہے،

شمس الملک خاقان بخارا کے حال مین پہلے اور پھر رسالۂ جبر و مقابلہ کے بیان مین آگے جو کچھ قرائن جمع کئے گئے ہین، اور کئے جائینگے، اُن سے بخوبی ہویدا ہے کہ اس کا رسالۂ جبر و مقابلہ ۶۶ھ اور ملک شاہی دور سے پہلے کی تصنیف ہے، اس ابتدائی تصنیف مین خیام نے اپنے اس رسالہ کا ضمناً نام لکھا ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کا یہ مختصر رسالہ، اس کے رسالۂ جبر و مقابلہ سے بھی پہلے کی تصنیف ہے، وہ پہلے یہ بیان کرتا ہے، کہ مربع اور مکعب چیزون کے اضلاع دریافت کرنے کے چند طریقے اہل ہند کو معلوم تھے، جو معمولی استقراء پر مبنی ہین، اور وہ

ایک سے لیکر نو تک کے مربعات ہین یعنی ایک، دو، تین کے مربعات اور اسی طرح اُن کے مضروبات جیسے دو کو تین مین ضرب دیکر حاصل ضرب نکالا جائے۔

غالبًا اس بیان سے اس کا مقصود وہ طریقۂ حساب ہے جس کو ہم اہل ہند "پہاڑا" کے نام سے جانتے ہین، اسکی اصل عبارت یہ ہے،

وللهند طرقٌ فی استخراج اضلاع المربعات والمكعبات مبنية على استقراء قليلٍ، وهو معرفة مربعات الصور التسعة، اعنی مربّع الواحد والاثنين والثلاثة وكذالك مضروب بعضها فی بعض اعنی مضروب الاثنين فی الثلاثة ونحوها۔ (ص۹)

اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ ہماری ایک کتاب اس طریقۂ حساب کے صحیح ہونے اور اس سے صحیح مطلوب حاصل کرنے کی دلیلون پر ہے، اور ہم نے اس کی بہت سی قسمین اور اضافے کی ہین، یعنی مالُ المال، مالُ الکعب، کعبُ الکعب وغیرہ کے اضلاع کو دریافت کرنے کے

لہ اعلم انّ اصحاب الجبر والمقابلة يسمون العدد المجهول شيئًا، ومضروب ذلك العدد المجهول فی نفسه مالًا، وحاصله فی المال كعبًا ومكعبًا، وحاصله فی الكعب سُمّی مال مال، وحاصله فی مال مال سُمّی مال كعب، وحاصله فی مال الكعب سُمّی كعب كعب، (مفاتيح العلوم خوارزمی مطبوعۂ بریل ص۲۰۰ حاشیہ)

جبر و مقابلہ والے عدد مجہول کو شئی کہتے ہین، اور اس عدد مجہول کو اسی سے ضرب دے کر مضروب کو مال، اور مال کے حاصل ضرب کو کعب اور مکعب اور کعب کے حاصل ضرب کو مال المال، اور مال المال کے حاصل کو مال کعب اور مال کعب کے حاصل کو کعب الکعب،

قواعد، جہان تک بھی ہو، یہ قواعد اب تک کسی نے نہین دریافت کئے تھے، ان قواعد کے دلائل، عددی ہین جو کتاب الاسطقسات کے عددیات پر مبنی ہین،

اس کی اصل عبارت یہ ہے،

ولنا کتابٌ فی البرھان علی صحۃ تلك الطرق، وتادیتھا الی المطلوبات وقد غزرنا انواعھا اعنی من استخراج اضلاعِ مال المال ومال الکعب وکعب الکعب بالغاً مّا بلغ، ولم یُسبق الیہ، وتلك البراھین انما ھی براھین عددیۃ مبنیۃ علی عددیات کتاب الاسطقسات[1]،

صاحب نظام الملک نے گنج دانش مؤلفہ محمد تقی خان حکیم (مطبوعہ اصفہان ۱۳۰۵ھ ص ۵۲۳ بضمن حالات نیشاپور) کے حوالہ سے اس کی ایک کتاب کا نام "علم المساحۃ والمکعبات" ذکر کیا ہے[2]، معلوم نہین اس کی قدیم سند کیا ہے، بظاہر یہ اسی "رسالہ استخراجِ اضلاعِ مربعات و مکعبات" کا دوسرا نام معلوم ہوتا ہے،

۲- جبر و مقابلہ

یہ خیام کی دوسری کتاب ہے، اس کا پورا نام "رسالۃٌ فی براہین الجبر والمقابلۃ" ہے، حاجی خلیفہ چلپی نے کشف الظنون مین جبر و مقابلہ کے تحت مین اسکا ذکر کیا ہے، اور اسکی چند سطرین نقل کی ہین، جو مطبوعہ نسخہ کے مطابق ہین،

---

[1] یہ دونون عبارتین رسالہ جبر و مقابلہ خیام کے ص ۹ مین ہین، مطبوعہ پیرس [2] نظام الملک طوسی ص ۴۵۶، کانپور،

اس کتاب کا قلمی نسخہ ہولینڈ کی لائیڈن لائبریری مین تھا، یورپ مین اسکا پہلا حوالہ ۱۷۴۲ء مین گیرالڈ میرمین (GERALD MEERMAN) نے اپنی کتاب کے دیباچہ مین دیا، پھر موسیو سیدیو (SEDELLOT) نے ۱۸۳۴ء کے ایشیاٹک سوسائٹی جرنل کے ایک مضمون مین دیا، پھر اس کا دوسرا نسخہ پیرس کے کتب خانہ مین ملا، آخر ایشیاٹک سوسائٹی پیرس کے ایک فاضل ممبر موسیو ایف ویپکے (F.WOEPCKE) نے ۱۸۵۱ء مین اس کو فرنچ ترجمہ کیساتھ پیرس سے چھاپ کر شائع کیا[1]،

یہ مطبوعہ رسالہ (۱۵) صفحون کے باریک ٹائپ مین ہے،

خیام نے یہ کتاب میرے خیال مین جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے ۴۶۷ھ سے پہلے ترکستان کے کسی شہر بخارا یا سمرقند مین شمس الملک خاقان بخارا کی مملکت مین لکھی ہے، اور ظاہر ہے کہ وہ اس وقت تک شمس الملک تک نہین پہنچا تھا، ورنہ وہ اپنی کتاب اسی قدر شناس کے نام جو اس کو تخت پر اپنے ساتھ بٹھاتا تھا معنون کرتا، لیکن اس نے اپنی یہ کتاب سمرقند کے ایک دولتمند فاضل قاضی القضاۃ ابوطاہر کے نام معنون کی ہے، اور جو جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے[2] غالباً ابوطاہر ساری سمرقندی المتوفی ۴۸۴ھ ہین، اس لیے جرمن فاضل فریڈرک روزن کے اس قیاس سے مجھے سخت اختلاف ہے،

پس از فوت ملک شاہ زیجیکہ او درست کردہ بود خراب شد و کار عمر از رونق افتاد و گویا رسالۂ

---

۱ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا جلد ۲۰ ص ۱۰۱ ۱۹۱۱ء و فرنچ مقدمہ بر رسالۂ جبر و مقابلۂ خیام، پیرس،
۲ صاحب نظام الملک نے رسالۂ جبر و مقابلہ کا نظام الملک کے نام تہدیہ ہونا تجویز کیا ہے، (ص ۲۵۶) وہ خلاف واقعہ ہے،

جبر و مقابلۂ خود را دریں اوقات پژمردگی تالیف کردم (مقدمۂ رباعیات مطبوعۂ کاویانی ص۶۶)

کہ ملکشاہ کے بعد محمد بن ملکشاہ اور دوسرے امراء اس کے قدردان موجود تھے، جنکے نام وہ اسکو معنون کرسکتا تھا،

مسلمانون مین جبر و مقابلہ (الجبرا) کا فن خلیفہ مامون الرشید المتوفی ۲۱۸ھ کے عہد مین پیدا ہوا، اور محمد بن موسیٰ خوارزمی نے جو مامون کا معاصر تھا، اس پر پہلی عربی کتاب لکھی، جو لندن مین ۱۸۳۱ء مین انگریزی ترجمہ و حواشی کے ساتھ چھپ چکی ہے، بعد کو جبر کے دو رسالے یونانی سے عربی مین ترجمے ہوئے، ایک دیوپانطوس کا جس کو قسطا بن لوقا معاصر مقتدر (۲۹۵ھ و ۳۲۰ھ) نے، اور دوسرا ابرخس کا جس کو ابوالوفا بوزجانی المولود ۳۲۸ھ نے ترجمہ کیا،

خیام کے رسالہ جبر و مقابلہ کے صفحہ صفحہ سے ہویدا ہے، کہ اس نے اپنے اس رسالہ کو بڑی کوشش، محنت اور استقصاء کے ساتھ لکھا ہے، اور اپنی نئی تحقیقات پر آپ نازان اور خوش ہوتا ہے، اس فن پر جس قدر ممکن کتابین تھین، ان کو پڑھتا ہے، اور ان کی غلطیون کی اصلاح کرتا ہے، یہی واقعہ اس راز کو فاش کرتا ہے کہ یہ اُس کے اوائل کی تصنیف ہے، جب وہ ہنوز فلسفۂ لا ادریت کے انتہائے کمال کو نہین پہنچا تھا، جبر و مقابلہ کی پہلی کتابون کے پڑھنے کا ذکر اسکی ان عبارتون سے ثابت ہے،

وعادة الجبريين ان يسمّوا (ص۲)	جبر و مقابلہ کے عالمون کی عادت ہو کہ وہ...
والذی فی کتب الجبريين، (ص۶)	اور جو مسئلہ جبر و مقابلہ والون کی کتابون میں ہے...
وثلاثة من هذه الاصناف	اور ان چھ اصناف مین سے تین اہل جبر و مقابلہ

خیام اس کتاب کے مقدمہ مین کہتا ہے،

ان احد المعانی التعلیمیۃ المحتاج	تعلیمی امور مین سے ایک فن جبر ومقابلہ ہے،
الیها فی جزء الحکمۃ المعروف	جسکی حکمت کی اُس شاخ مین جسکا نام
بالریاضی هو صناعۃ الجبر	ریاضی ہی، ضرورت پڑتی ہی، جبر ومقابلہ اس
والمقابلۃ الموضوعۃ	لیے بنایا گیا ہے کہ اس سے نامعلوم عدد
لاستخراج المجهولات العددیۃ	اور مساحت کو دریافت کیا جائے، اس
والمساحیۃ، وان فیها اصنافا	فن مین کئی مسائل ہین، جن کے حل کرنے
یحتاج فیها الی اصناف من	مین چند نہایت مشکل مقدمات کی ضرورت
المقدمات معتاصۃ جدا،	ہوتی ہے، جنکا حل اکثر علماے فن سے
فتعذر حلها علی اکثر الناظرین	نہین ہوسکا، اگلے محققین کی کوئی تصنیف
فیها، اما المتقدمون فلم	اس بارہ مین مجھ کو نہین ملی، معلوم
یصل الینا منهم کلام فیها،	نہین کہ تلاش وتحقیق کے بعد وہ انکو
لعلهم لم یتفطنوا لها بعد	نہین سمجھ سکے، یا اُن کو اپنے اثناے
الطلب والنظر، او لم یضطر	تحقیق مین ان مقدمات کی ضرورت
البحث ایاهم الی النظر فیها،	ہی پیش نہ آئی، یا ہماری زبان مین
ولم ینقل الی لساننا کلامهم فیها،	ان کی کتاب کا ترجمہ نہین ہوا،
واما المتاخرون فقد عن	پچھلے لوگون مین سے ماہانی اس مقد

للماهانی منهم تحليل المقدمة التی استعملها ارشميدس مسلمة فی الشكل الرابع من المقالة الثانية من كتابه فی الكرة والاسطوانة بالجبر، فادّی الی كعاب واموال¹ واعداد متعادلة، فلم يتّفق له حلّها بعد ان افكر فيها مليًّا، فجزم القضاء بانه ممتنع حتی نبع (نبغ؟) ابو جعفر الخازن وحلّها بالقطوع المخروطية ثم اقتفی بعده جماعة من المهندسين الی عدة اصناف منها، فبعضهم حلّ البعض، و ليس لواحد منهم فی تعديد اصنافها وتحصيل انواع كل صنف

کا حل جبر و مقابلہ سے کر سکا ہے، جس کو ارشمیدس نے اپنی کتاب الکرۃ والاسطوانۃ کے دوسرے مقالہ کی چوتھی شکل مین مسلّم مان کر استعمال کیا ہے، تو ماہانی کو دوسرے چند متعادل کعاب، اموال¹ اور اعداد کی ضرورت پیش آئی، جن کو غور کے بعد بھی وہ جب حل نہ کر سکا تو اس نے یہ یقین کر لیا کہ ان کا حل ناممکن ہے، یہانتک کہ ابو جعفر خازن پیدا ہوا، اور اُس نے اُن مشکلات کو قطوع² مخروطیہ سے حل کیا، پھر اہلِ ہندسہ³ کا ایک گروہ ان مقدمات مین سے چند کا محتاج ہوا، تو بعض نے کو کسی مقدمہ کا حل کر لیا، لیکن ان کل مسائل کے شمار کرانے اور ہر مسئلہ کے اقسام کے حاصل کرنے، اور ان مین سے

¹ انگریزی اصطلاحات انکے لیے یہ ہین، کعاب (کیوب) اموال (اسکوئر) اعداد (نمبر) ² علم مثلثات (ٹرگنامٹری) ³ ہندسہ (جیومیٹری)

منها والبرهان علیها کلام لمعتدٍّ به[1]	ہر مسئلہ پر دلیل قائم کرنے مین کوئی قابل
الا علی صنفین سأذکرهما،	شمار گفتگو نہین کی، صرف دو مسئلون
وانی لم ازل کنت شدید	پر دلیلین پیش کین، جنکا ذکر مین کرونگا
الحرص علی تحقیق جمیع اصنافها	اور مین ہمیشہ سے جبر و مقابلہ کے تمام
وتمییز الممکن من الممتنع	مسائل کی تحقیق کا حریص تھا، اور اُس کے
فی انواع کل صنف ببراهین،	ممکن الحل اور غیر ممکن الحل مسائل مین بدلائل فرق
لمعرفتی بان الحاجة الیها	جاننے کا مشتاق تھا، کیونکہ مین جانتا تھا
فی مشکلات المسائل ماسّة	کہ مشکل سوالون کے حل کرنے مین انکی
جدًّا، (ص ۲)	بڑی ضرورت پڑتی ہے،

صفحہ ۶ و ۷ مین خیام نے وہ مسائل گنائے ہین جنکا حل متقدمین کر چکے تھے، اور وہ مسائل ذکر کئے ہین جنکو اگلے لوگ حل نہ کر سکے، اور اُن کو خود اس نے اپنی تحقیق سے حل کیا ہے:

وثلاثة من هذه الاصناف	ان چھ مسائل مین سے تین مسئلے اہل جبر و
الستة مذکورة فی کتب الجبریین	مقابلہ کی کتابون مین مذکور ہین۔ ۔ ۔ ۔
...... ولم یبرهنوا	...... لیکن اُن پر ہندسہ سے
علیه من الهندسة (ص ۶)	دلیل نہین قائم کی ہے،

[1] مجھے افسوس ہے کہ مین اس فن سے آشنا نہین بلکہ اس کے فنی مباحث کو مین سمجھ بھی نہین سکتا، اس لیے مین اس کتاب پر صرف تاریخی حیثیت سے بحث کر رہا ہون،

وهذه الثلاثة مذکورۃ فی کتب الجبریین ومبرهن علیها من جهة الهندسة واما من جهة العدد فلا، (ص ۸)

اور یہ تین مسئلے جبر ومقابلہ والون کی کتابون مین مذکور ہین، اور ہندسہ سے اُن پر دلیلین دی گئی ہین، لیکن حساب و عدد سے دلیل نہین دی گئی،

وهذه الستة الاصناف لم یوجد فی کتبهم منها شیٔ الا الکلام فی واحد منها مبتدأ وسابینها وابرهن علیها من جهة الهندسة لا من جهة العدد۔ (ص، ۸)

اور ان چھ مسئلون مین سے ایک بھی اُن کی کتابون مین مذکور نہین، صرف ایک مسئلہ کی نسبت متفرق باتین کی گئی ہین، جن کو مین آگے بیان کرونگا اور اُسپر ہندسہ سے دلیل دونگا، عدد سے نہین،

صفحہ ۲۴ مین کہتا ہے،

وهذا التماس او التقاطع لم یتفطن له ابو الجود المهندس الفاضل حتی جزم القضاء بان کانت المسئلة .... مستحیلة والبطل فی حکمه هذا وهذا الصنف هو الذی غلط ...... بعدما ذکرنا انّہ من بین الاصناف الستۃ حتی بعض (ص ۲۴)

اس تماس اور تقاطع کو فاضل مُہندس ابو الجود یہ فیصلہ کر لینے کے سبب سے کہ یہ مسئلہ محال ہے نہین سمجھ سکا، اور وہ اپنے اس فیصلہ مین غلطی پر تھا، اور یہ وہی ایک مسئلہ ہے جس کی ماہانی کو مسائل ششگانہ مین سے ضرورت پڑی،

صفحہ ۴۳ مین کہتا ہے،

واما المسئلۃ التی اضطرت	اور لیکن وہ مسئلہ جس نے متاخرین مین
واحدا من المتاخرین الی ھذا	سے ایک کو اس کی طرف مضطر کیا، یہ
الصنف ھی ھذہ	ہے .... تو اس
فاستخرج المسئلۃ ھذا الفاضل	فاضل نے اس کو حل کر لیا، حالانکہ عراق
بعد ما اعیت ھذہ المسئلۃ	کے فضلاء جیسے ابوسہل کوہی، رحمہم اللہ
جماعۃ من فضلاء العراق	سے یہ حل نہ ہو سکا تھا، لیکن یہ حل
ومنھم ابوسھل القوھی رحمہم اللہ	کرنے والا فاضل (خدا اس سے راضی
الا ان ھذا المستخرج رضی اللہ	ہو) با این ہمہ ان اختلافات
عنہ مع فضلہ وعظم قدرہ	کو نہین سمجھا، اور اس صنف مین
فی الریاضیات لم یخطر ببالہ	جو ناممکن مسائل ہین، اُن کو نہین جانا،
ھذہ الاختلافات وفی	اس فاضل کا نام ابوالجود ہے،
مسائل ھذا الصنف ما یستحیل	
وھذا الفاضل ھو ابوالجود،	

صفحہ ۴۴ مین وہ ابوعلی ابن الہیثم مصری کا ذکر کرتا ہے، جو علم مرایا اور ریاضیات کا بڑا عالم تھا،

وذالک قد بینہ ابوعلی	اور اس کو ابوعلی بن ہثیم نے خدا اُس پر
ابن الھثیم رحمہ اللہ تعالی،	رحم کرے بیان کیا ہے،

آخر مین کہتا ہے کہ میرے ان مقدمات کے سمجھ لینے کے بعد وہ تمام مشکلات حل ہوجائینگے جن کو اگلے علماء نہین سمجھ سکے تھے،

ان مذکورۂ بالا مقدمات سے جو واقف	فمن وقف علی هذه المقدمات
ہو چکا، اور اس کے ساتھ اوس کی	المذکورة واتفق له مع ذلک
طبیعت مین تیزی، اور اس کو مسائل	قوة فی الطبع ودرایة فی
کا علمی تجربہ ہو، اس سے وہ مسئلے	المسائل لم یکد یخفی علیه
پوشیدہ نہ رہین گے، جن کو اگلے حل	من المسائل المعتاصة علی
نہ کر سکے تھے،	المتقدمین شئی، (ص ۶۴)

اس کتاب کی تصنیف کرنے کے پانچ برس بعد کسی نے اس سے ابو الجود محمد بن لیث هندس کی کتاب کا ذکر کیا تو اس نے اس پر ایک مختصر ضمیمہ لکھکر ابو الجود کی غلطی ظاہر کی کہتا ہے،

یہ اور مجھ سے ایک شخص نے جو کسی قدر	هذا وقد حکی لی بعض من شدا
علم ہندسہ سے آشنا تھا، میرے اس	شیئا نزرا من الهندسة بعد
رسالہ کی تالیف کے پانچ برس بعد	تالیفی هذه الرسالة بخمس
ذکر کیا کہ ابو الجود محمد بن لیث هندس	سنین ان لابی الجود محمد بن
(خدا اس پر رحمت کرے) نے ان	اللیث المهندس رحمه الله
اقسام کے گنانے مین کچھ بحث کی ہے،	کلاما فی تعدید هذه الاصناف (ص ۸۲)

پھر ابو الجود کی غلطی ظاہر کی ہے،

وبعد فان واحداً من اصحابنا	بعد ازین، ہمارے دوستون مین سے ایک
اقترح علینا ان نبین خطأ	نے ہمسے فرمایش کی کہ ہم ابوالجود محمد بن لیث
ابی الجود محمد بن اللیث فی الصنف	کی اس غلطی کو واضح کرین، جو اُس نے
الخامس، (ص ۴۸)	پانچوین قسم مین کی ہے،

ان اقتباسات سے واضح ہے کہ اس نے کس محنت، مشقت، جانفشانی، کوشش اور استقصائسے یہ کتاب لکھی ہے، کیا یہ بخیل العلم کا کارنامہ ہے؟ اس سے ظاہر ہے کہ اُس کی یہ کتاب اس کی جوانی کے علمی جوش و خروش کا نتیجہ ہے، اس کے بڑھاپے کی سرد مہری کا نہین، جب رسمی علم کی آخری حقیقت اس کے سامنے بے نقاب ہو چکی تھی، اور وہ لاادریت کے بدولت ان علوم و فنون کی بے قدری و ہیچ میرزی کا معتقد ہو چکا تھا،

اس کتاب مین اس نے جن مہندسین اسلام کے نام لیے ہین، اُن کے اسماء اور سنین حسب ذیل ہین،

۱۔ ماہانی، ابوعبداللہ محمد بن عیسٰی بغدادی، (الموجود ۲۳۹ھ و ۲۵۰ھ)[۱]

۲۔ ابوسہل قوہی (کوہی) المتوفی فی اواسط قرن رابع، (اواسط ۳۰۰ھ)

۳۔ ابوالجود محمد بن لیث مہندس، ابوریحان بیرونی المتوفی ۴۴۰ھ کا معاصر تھا،

۴۔ ابوعلی بن ہیثم، المتوفی بین ۴۳۰ھ و ۴۴۰ھ

---

[۱] ماہانی کی تاریخ حکماء کے تذکروں مین نہین، ابن یونس حاکمی المتوفی ۳۹۹ھ نے اپنی زیج حاکمی مین ماہانی کے مشاہدۂ فلکی کی تاریخ ۲۳۳ھ و ۲۵۰ھ نقل کی ہے، زیج حاکمی مرتبہ کوسن مطبوعہ پیرس ۱۸۰۴ء ص ۷۲ و ۷۴، و ۱۱۰، ابن ابی اصیبعہ ج ۱ ص ۲۲۱، ج ۲ ص ۳، القفطی ص ۲۴۲

لیڈن کے کتب خانہ مین (FOL ,1716) محمد بن لیث کا وہ رسالہ ہے جو اس نے
ماہانی کی کتاب پر لکھا ہے (فرنچ ضمیمۂ خیام ص ۱۰۲) ابو الجود کا ایک اور رسالہ ہے، جس مین
ابو ریحان بیرونی کے ایک سوال کا جواب دیا ہے، جسکا عنوان یہ ہے، جواب الشیخ الفاضل
ابی الجود محمد بن اللیث ایدہ اللہ عما سألہ عنہ الاخ الفاضل ابو الریحان محمد
ابن احمد البیرونی (فرنچ ضمیمہ خیام ص۱۱۳) بہرحال ان نامون کے لکھنے کے بعد عمر خیام
نے رضی اللہ عنہ یا رحمہ اللہ تعالیٰ لکھکر یہ ثابت کردیا ہے کہ اس تالیف کے وقت وہ سب
مر چکے تھے، ان مرنے والون مین آخری قریب نام ابن ہیثم کا ہے جو ۴۲۶ھ اور ۴۵۴ھ
کے درمیان مرا، (عیون الانبا ص ۹۲ ج ۱) اس سے ظاہر ہے کہ یہ کتاب ۴۵۴ھ کے
بعد لکھی گئی ہے، ہم نے تخمینی طور سے خیام کی پیدائش کا سال ۴۴۰ھ قرار دیا ہے، اس لئے
یہ کتاب تحصیل کمال کے بعد اور رصد خانۂ ملکشاہی مین جانے سے پہلے ۴۶۰ھ اور ۴۶۷ھ
کے درمیان مین تالیف پا سکتی ہے،

۲- زیجِ ملکشاہی

رصد خانہ کے کامون کے تذکرہ مین "زیج ملکشاہی" کا ذکر پہلے آچکا ہے، خواجہ نصیر
طوسی المتوفی ۶۷۲ھ نے معرفت تقویم مین سی فصل کے نام سے ایک فارسی رسالہ لکھا ہے،
اُس کی شرح عبد الواحد نام کسی ہیئت دان نے بعد کو لکھی ہے، اس شرح مین اس نے خیام
کی اس زیج کا ذکر کیا ہے، اور حاجی خلیفہ چلپی متوفی ۱۰۶۷ھ نے کشف الظنون مین زیج کے

سلسلہ مین اسی شرح کے حوالہ سے اسکی اس زیج کا ذکر کیا ہے، چنانچہ کہتا ہے،

"زیج ملکشاھی لعمر الخیام، ذکرہ عبد الواحد فی شرح سی فصل"

اس زیج کا تذکرہ، اس سے بھی پہلے علامہ قطب الدین شیرازی المتوفی ۷۱۰ھ کی تحفۂ شاہیہ مین ملتا ہے[۱]، باب التواریخ مین ہے:-

ومما ذکرنا یعرف خطاء	اور ہمنے جو بیان کیا اس سے خیام کی وہ غلطی
عمر الخیام فی زیجہ الذی	معلوم ہوگئی جو اس نے اپنے اوس
وضعہ حیث ذکر ان فی	زیج مین کی ہے، جسکو اس نے تالیف
کل اربع سنین تکون کبیسۃ	کیا ہے، اور جسمین یہ بیان کیا ہے کہ ہر
دائما،	چار سال کے بعد ہمیشہ لوند ہوگا،

اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خیام نے اپنی زیج مین اپنی تاریخ جلالی کے اصول بیان کئے تھے،

۴- رسالہ مصادرات اقلیدس

اس رسالہ کا نام "رسالہ فی شرح ما اشکل من مصادرات کتاب اقلیدس" ہے، یہ کتاب ابھی چھپی نہین، اور نہ مین نے دیکھی ہے، اور نہ کسی دیکھنے والے نے اس کا حال لکھا ہے، البتہ بروکلمن نے اپنی تاریخ علوم عرب مین لکھا ہے، کہ "اس کا قلمی نسخہ لائیڈن (ہالینڈ) کے کتبخانہ

---

[۱] تحفۂ شاہیہ کا قلمی نسخہ اورینٹل لائبریری پٹنہ مین نظر سے گذرا، جسکا نمبر ۲۰۳۹ ہے،

مشرقی مین محفوظ ہے[۱]، اس کتاب کے عنوان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس مین اقلیدس کی ان شکلون کی مشکلات حل کیگئی ہونگی، جنکا ثبوت ایک دوسرے کے ثبوت پر موقوف ہی، مگر ڈاکٹر ڈینی سن راس نے اس کتاب کا نام انگریزی ترجمہ مین یہ لکھا ہے، "اقلیدس کے حدود (تعریفات) کے چند مشکلات[۲]" اگر یہ صحیح ہے تو اس رسالہ کا تعلق، اشکال کے بجائے حدود سے ہوگا، خیام کی یہ چار کتابین ریاضیات سے متعلق ہین،

۵- رسالۂ طبیعیات و لوازم الامکنۃ،

سب سے پہلے بیہقی نے اس کے اس رسالۂ طبیعیات کا ذکر کیا ہے، کہتا ہے،

ولہ ضنۃ بالتصنیف والتعلیم لم یکتب تصنیفا الا مختصرا فی الطبیعیات...

اسکو تصنیف کرنے اور پڑھانے مین بخل تھا، اُسنے کوئی کتاب نہین لکھی لیکن ایک مختصر رسالہ طبیعیات مین...

یہی عبارت ذرا تغیر سے شہرزوری مین ہے،

لہ مختصر فی الطبیعیات و...

اسکا ایک مختصر رسالہ طبیعیات مین ہی اور...

یہ طبیعیات کا کیا رسالہ تھا؟ اور طبیعیات کی کس صنف سے متعلق تھا، مذکور نہین، مگر تاریخ الفی کے مصنف احمد ٹھٹھوی سندھی نے لوازم الامکنۃ کے نام سے خیام کے جس رسالہ کا ذکر کیا ہے، اوسکی تفصیل یہ لکھی ہے،

---

[۱] حواشی چہار مقالہ ص ۲۲۰ بحوالۂ تاریخ علوم عرب بروکلمن ج ۱ ص ۴۷۱،
[۲] مقدمۂ رباعیات خیام از ڈاکٹر ڈینی سن راس مطبوعۂ میتھیون پریس لندن سنہ ۱۹۰۰ء ص ۲۲،

غرضِ آن رسالہ دریافتنِ فصولِ اربعہ است وعلتِ اختلافِ ہوائے بلاد واقالیم (مظفریہ ص ۳۴)

خیام اپنے مختصر رسالون کا آپ نام نہین رکھتا، لوگ عنوان مضمون سے نام بطور خود متعین کر لیتے ہین، خیال ہوتا ہے کہ یہ مختصر رسالہ طبیعیات اور رسالہ لوازم الامکنۃ دونون ایک ہین، بیہقی نے اس کو صرف "مختصراً فی الطبیعیات" کہدیا ہے، اور اسی کو تاریخ الفی نے موضوع کے لحاظ سے مسمّٰی بلوازم الامکنۃ لکھا ہے، یعنی وہ رسالہ جس مین مکان کے لوازم وخصائص طبعی کا ذکر ہو، جو تمامتر طبیعیات کی بحث ہے، اور آجکل اس بحث کو کہ موسمون کا تغیر کیون اور کیونکر ہوتا ہے اور مختلف اقلیمون کی آب وہوا مین سردی وگرمی کا اختلاف کیون اور کس طرح ہوتا ہے، جغرافیہ طبعی مین ذکر کرتے ہین، احمد ٹھٹھوی نے تاریخ الفی مین اس رسالہ لوازم الامکنۃ کے مضامین کی جو تفسیر کی ہے، اس سے قیاس ہوتا ہے کہ یہ رسالہ اس نے دیکھا تھا، اور اکبر کے زمانہ مین (۱۰۰۰ھ) وہ رسالہ ہندوستان مین موجود تھا، یا یہ کہ یہ بیان اس نے کسی اور کتاب سے نقل کیا ہے جسکا حوالہ اس نے نہین دیا ہے،

۶- میزان الحکم و رسالہ معرفۃ مقداری الذہب والفضۃ

احمد ٹھٹھوی نے اُس کے ایک اور رسالہ کا نام "میزان الحکم" بتایا ہے، اور اس کی تفصیل یہ کی ہے:

"آنچہ از وے شہرت دارد رسالہ ایست مسمّٰی بمیزان الحکم در بیان یافتن قیمت چیزہاے مرصع

بدون کندن جواہر ازان،، (مظفریہ ص ۲۳۷)

گوتھا (جرمنی) کے کتب خانہ مین ایک مختصر رسالہ حسب ذیل عنوان سے ہے،

للحکیم الفاضل ابی الفتح عمر بن	حکیم فاضل ابوالفتح عمر بن ابراہیم
ابراھیم الخیامی فی الاحتیال	خیامی کا رسالہ سونے اور چاندی سے
لمعرفۃ مقداری الذھب	ملا کر بنائے ہوئے جسم مین سے ہر ایک
والفضۃ فی جسم مرکب منھما،	کے وزن جاننے مین،

ان دونون عبارتون کے ملانے سے ظاہر ہوتا ہے کہ جس رسالہ کا ٹھٹھوی نے ذکر کیا ہے وہ بعینہ وہی ہے، جسکا ایک نسخہ گوتھا کی لائبریری مین موجود ہے،

گو خاص اس فن مین خیام سے اس کے حریف و معاصر المظفر اسفزاری کا نام زیادہ شہرت رکھتا ہے، جس نے اپنی عمر کا بیشتر حصہ اسی فلزاتی ترازو کی تکمیل مین صرف کیا، اور اسکے علاوہ علم جر ثقیل و آلات مین بھی اس کو کمال حاصل تھا، شہرزوری مین ہے،

وھو الذی عمل میزان	اور اسی نے ارشمیدس کی وہ میزان بنائی
ارشمیدس الذی یعرف بہ	جس سے کھوٹا اور کھرا پہچانا جاتا تھا اور
الغش والعیار وصرف عمرہ	اس مین اپنی عمر صرف کی، اور اس
فی ذلک وفوضہ بخزانۃ	ترازو کو سلطانی خزانہ کے سپرد کر دیا،
السلطان فخاف خازن السلطان	تو سلطانی خزانچی نے اسکو اس ڈر سے
....ظھور خیانتہ فی الخزانۃ	توڑ ڈالا کہ اس سے اسکی بددیانتی نہ کھلجائے

بسبب هذا المیزان فکسرہ وقت اجزائہ (ص ۲۹)

خیام کے ایک اور معاصر عبدالرحمان خازن نے میزان الحکمۃ کے نام سے اس فن کے مباحث پر ایک مستقل کتاب لکھی تھی، جسکا ایک نادر قلمی نسخہ جامع مسجد بمبئی کے کتب خانہ مین موجود ہے اسی نام کی ایک اور نادر تصنیف کتبخانۂ آصفیہ حیدرآباد دکن مین موجود ہے، گو اس مین اُسکے مصنف کا نام نہین، مگر اس کے مقالۂ ثامنہ مین پانچوین ترازو الجامع ذوالکفات کا ذکر ابوحاتم مظفر اسفزاری کے انتساب سے ہے، اور پھر اسی مقالہ مین انھین مظفر کی اختراع کردہ ایک اور ترازو کا ذکر ہے،

کتبخانۂ بمبئی کے نسخہ مین چند ابتدائی سطرین ایسی لکھی ہین، جنسے معلوم ہوتا ہے کہ ۵۱۵ھ مین چند حکمار نے فلزات کے تولنے کی ترکیب پر مختلف رسالے لکھے تھے، عبارت یہ ہے، و بسطہ المتاخرون فی شہور سنۃ خمس وعشرۃ وخمسمأئۃ، اور حیدرآبادی نسخہ مین مختلف حکمار کے رسائل ایک خاص ترتیب سے جمع کئے گئے ہین، چنانچہ چوتھے مقالہ مین ہے، فی ذکر موازین الماء للحکماء المتقدمین وھم ارشمیدس ومنالاوس ومحمد بن زکریا الرازی والامام عمر، یہ آخری نام امام عمر یعنی عمر خیام کا ہے، ۵۱۵ھ سلطان سنجر سلجوقی کے عہدِ حکومت کا سال ہے، معلوم ہوتا ہے کہ اس سلطان کے حکم سے اس عہد کے مختلف حکما، نے فلزات کے وزن پر رسالے لکھے تھے، جنمین سے تین حکیمون کے نام میزان الحکمۃ کے ان دونون مختلف نسخون سے معلوم ہوتے ہین، یعنی ابوحاتم مظفر اسفزاری، عبدالرحمان خازن، اور امام عمر خیام،

عمر خیام کا یہ رسالہ جو چند صفحون کی تالیف ہے غالبًا اسی سنہ ۵۱۵ھ مین لکھا گیا ہوگا، جسکا ذکر بمبئی والے نسخہ میزان الحکمۃ مین ہے، اور یہ رسالہ بعینہ حیدرآبادی نسخہ کے مقالۂ رابعہ مین ہے، اور جرمنی کی گوتھا لائبریری مین خیام کا یہ رسالہ قلمی مستقلاً الگ موجود ہے، مگر ناتمام ہے، فریڈرک روزن نے اسی ناتمام نسخہ کو اپنے مطبوعہ کاویانی رباعیات کے آخر مین شائع کردیا ہے،

۷۔ رسالۂ کون وتکلیف،

اس رسالہ کا ذکر بیہقی اور شہرزوری نے کیا ہے، خوش قسمتی سے اس کا ایک نسخہ جو سنہ ۶۹۹ھ کا لکھا ہوا نہایت قدیم تھا، دوسرے بعض فلسفیانہ رسائل کے مجموعہ مین مصر کے ایک رئیس (نورالدین بک مصطفیٰ خسر عبدالحلیم پاشا عاصم) کے کتب خانہ مین موجود ہے، اور جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے، یہ مجموعہ بوعلی سینا وغیرہ کے رسائل کے ساتھ سنہ ۱۳۳۰ھ مطابق سنہ ۱۹۱۷ء مین چھپ چکا ہے، اور اسوقت ہمارے سامنے ہے،

اس رسالہ کی حقیقت، جیسا کہ خود اس کے دیباچہ مین مذکور ہے، یہ ہے کہ ابوعلی سینا کے شاگردون مین سے ایک صاحب جن کا نام ابونصر محمد بن عبدالرحیم نسوی ہے، اور جو نواحِ فارس مین قاضی تھے، انھون نے سنہ ۴۷۳ھ مین خیام سے دو سوال پوچھے تھے،

۱۔ خدا نے یہ دنیا اور خصوصًا انسان کو کیون بنایا؟

۲۔ اور انسانون کو عبادات بجالانے کی تکلیف کیون دی؟

انھین دو سوالون کی وجہ سے اس رسالہ کا نام رسالۂ کون وتکلیف پڑگیا، پہلا سوال کون (ہستی) کی علت سے، اور دوسرا سوال تکلیف (احکامِ الٰہی) کی علت سے ہے،

اس کے شروع مین مسائل نے خیام کو خطاب کرکے عربی کے چند شعر لکھے تھے، جن مین سے یہ چار باقی ہین،

ان کنت ترعین یاریح الصبا ذممی — اے باد صبا! اگر میرے عہد کی رعایت تو کر سکتی ہی

فاقری السلام علی العلامۃ الخیمی — تو علامہ خیام کو میرا اسلام پہنچا،

بوسی لدیہ تراب الارض خاضعۃ — جھک کر ان کی خاک قدم چوم.

خضوع من یجتدی جدوی من الحکم — اس ادب سے جیسے حکمت کا کوئی مستفید جھکتا ہی،

فھو الحکیم الذی تسقی سحائبہ — کہ وہی ایسا حکیم ہے جس کے برستے بادل

ماء الحیاۃ رفات الاعظم الرمم — بوسیدہ ہڈیون کو آب حیات پلاتے ہین،

عن حکمۃ الکون والتکلیف یاتہما — اس سے ہستی اور تکلیف کا سبب پوچھ،

تغنی براھینہ عن ان یقال لم — وہ وہ کہیگا کہ پھر اسکی دلیلین کیون کے سوال سے بے نیاز ہونگی

خیام نے جواب کے آغاز مین سب سے پہلے یہ لکھا ہے کہ تمام فلسفہ کا نچوڑ صرف تین سوالات ہین،

۱- کیا یہ ہے؟ (انیۃ)

۲- اگر ہے تو کیا ہے؟ (ماھو؟)

۳- اور کیون ہے،؟ (لم ھو؟)

پھر بتایا ہے، کہ ہر وہ شی جو دنیا مین موجود ہے، وہ انیت (موجودیت) اور ماہویت (ماہیت) سے کبھی خارج نہین ہو سکتی ہے، البتہ لمیت سے بعض وجود بے نیاز ہو سکتے ہین، اور اس کی صورت یہ ہے کہ موجود کی ۲ دو قسمین ہین، ایک واجب الوجود، اور دوسری ممکن الوجود،

علت اور سبب کا سوال ضرور ہے کہ کہین جا کر رُکے، اور ایک ایسی علت پر جا کر انتہا ہو جس کی پھر کوئی علت نہ ہو، یہ شان واجب الوجود کی ہے، اور ممکن الوجود کے تمام اسباب و علل بالآخر علۃ العلل یعنی اسی واجب الوجود پر جا کر ختم ہوتے ہین، واجب الوجود جسطرح اپنے وجود کی علت سے بے نیاز ہے، اسی طرح اس کے اوصاف وصفات اور افعال بھی علل و اسباب سے مستغنی ہین، اس لئے یہ سوال ہی بے معنی ہے کہ اُس نے کیون بنایا، اور ہست کیا؟ یہ واجب الوجود کے جود و کرم کی صفت کا نتیجہ ہے کہ یہ دنیا ہست ہے، اور ہم موجود ہین"

اس کے بعد اس نے موجودات کی ترتیب اضافی کی فضیلت پر بحث کی ہے، اور لکھا ہے کہ "اس مسئلہ مین بہت سے لوگ سرگردان ہین، اور شاید مین اور معلم "افضل المتاخرین شیخ الرئیس ابوعلی حسین بن عبداللہ البخاری اعلی اللہ درجتہ" نے اس پر پورا غور کیا، اور ہم اس نتیجہ پر پہنچے "

اس کے بعد جو عبارت ہے، اس سے خیام کی لاادریت کا پردہ فاش ہوتا ہے، کہتا ہے،

وانتھی بنا البحث الی ما قنعت	اور بحث و تحقیق وہان تک پہنچی، جہان ہمارے
بہ نفوسنا القانعۃ بالشئ	اس نفس کو قناعت ہو گئی، جو معمولی غلط
الرکیک الباطل المزخرف الظاھر	نمائشی، ظاہر چیز (علم) پر قانع ہو جایا کرتا ہے
واما القوۃ الکلام فی نفسہ و	اور یا در حقیقت بات ہی فی نفسہ ایسی
شئ نہ بحیث یجب ان یقنع بہ	قوی اور پر زور ہوتی ہے کہ اس کو تسلیم
(ص ۱۷۱)	کر لینا ضروری ہے،

اس کے بعد وہ کہتا ہے، جس سے مسئلۂ ارتقار کی جھلک نمودار ہوتی ہے،

فنقول ان البرهان الحقیقی الیقینی	تو ہم کہتے ہین کہ اس بات پر یقینی وقطعی
قائم علی ان هذه الموجودات	دلیلین قائم ہین کہ اللہ تعالیٰ نے موجودات
یبدعها اللہ تعالیٰ متقابل ابداعها	کو یکبارگی نہین بنایا، بلکہ اُن کو تدریج
نازلة من عندہ فی سلسلة	اپنے پاس سے اتار کر ترتیب کے سلسلہ
الترتیب،	سے بنایا،

اس کے بعد ابوعلی سینا کے الٰہیات کی وہ ترتیب بیان کرتا ہے، کہ پہلے عقل اوّل پیدا ہوئی، پھر عقل ثانی پیدا ہوئی، پھر عقل سویم اسی طرح عقل دہم تک، یہان تک کہ مادہ پر اس ابداع کا خاتمہ ہوا، بعد ازین ایجاد کا دور شروع ہوا، اس مین خام مرکبات و معدنیات سے بڑھتے بڑھتے انسان تک پیدا ہوا، ادھر مبدعات مین سب سے اشرف وہ ہے جو مبدأ اول سے قریب ہے، اور اسی طرح فضیلت و بزرگی درجہ بدرجہ نیچے اترتی آئی، اور ادھر ایجاد مین مادہ کائنات کے بعد مرکبات و معدنیات و نباتات و حیوانات مین اس فضیلت و بزرگی کی ترتیب نیچے سے اوپر کو چڑھتی گئی، یہانتک کہ انسان سب سے افضل قرار پایا، اور نیچے سے جا کر اوپر انسان کا قرب روحانی مبدأ اوّل سے قریب ہو گیا،

حتی انتهی الی الانسان الذی	یہانتک کہ اس انسان پر اس کی انتہا ہوئی
هو اشرف الموجودات المرکبة	جو تمام مرکب موجودات مین سب سے اشرف،
وآخر الموجودات فی عالم الکون	اور اس عالم مادّی مین وجود مین آنے

والفساد فالاقرب منه	مین سب سے آخر ہے، کیونکہ غیر مادی موجودات
فی المبدعات اشرفها	مین اشرف وہ ہے، جو سب سے زیادہ خدا
والابعد من الطینة	سے قریب ہے، اور مادیات مین اشرف
فی المرکبات اشرفها،	وہ ہے، جو اپنی مادی اصل سے زیادہ
(ص ۱۷۱)	دور ہے،

اب اس کے بعد سوال ہوتا ہے، کہ مرکبات مادی ترتیباً یکے بعد دیگرے کیون ظہور پذیر ہوتے ہین، اور غیر مادی مُبدعات کی طرح ایک ساتھ کیون نہین ہوئے؟ اس کا جواب نہایت عمدہ دیا ہے کہ یہ تمام مادی کائنات و موجودات آپس مین متضاد و متقابل ہین اور جو باہم متضاد و متقابل ہون وہ سب ایک ساتھ نہین ظہور پذیر ہو سکتے، ایک ہی کپڑا ایک ہی وقت مین سپید و سیاہ دونون نہین ہو سکتا، اس لیے دونون رنگ یکے بعد دیگرے اس پر چڑھینگے،

پھر سوال ہوتا ہے کہ دنیائے کون و فساد مین یہ تضاد کیون ہے؟ اس کا جواب وہی دیا ہے، جو امام غزالی نے دیا ہے، کہ عالم جس منہج پر پیدا ہوا ہے اگر اسمین کچھ شر یا نقص بھی ہے، تو اس کے خیر کثیر کے مقابلہ مین یہ قلیل شر نا قابل التفات ہے، کہ

ان الامساک عن الخیر الکثیر	بہت بھلائی سے تھوڑی سی برائی کے
من جهة لزوم شرٍ قلیل	لازم آجانے کے خیال سے رُک جانا
ایاه شرٌ کثیر،	بہت بڑی برائی ہے،

اس لیے باری تعالیٰ ان تمام متضاد و متقابل ممکن ہستیون کو باری باری منصۂ وجود

پرلاکرانصاف کیساتھ ان مین سے ہرایک کو کمالِ ذاتی حاصل کرنے کا موقع عطا فرماتا ہے، اور ان ہستیون مین قرب و بعدِ الٰہی کی حیثیت سے جو تفاوت ہے، وہ حق تعالیٰ کے بخلِ کرم کی وجہ سے نہین ہے، بلکہ اسکی حکمتِ سرمدی کی وجہ سے ہے، اس کے بعد کہتا ہے،

فھذا جمل وان اوردتھا	یہ مختصر ہے، اگرچہ مین نے ان کو حکمار کے
علیٰ سبیل اقتصاص مذھب	ایک خاص گروہ کی پیروی کے مطابق بیان
قوم من الحکماء فان تحقق	کیا ہے، تو اگر ان کے اصول کی تحقیق تو
اصولھا بالبرھان یھدیک	دلیل سے کرے، تو خدا ان کی تحقیق کی
سبیل تحقیقھا بالیقین (ص ۲۰)	بذریعہ یقین تجھکو ہدایت کرے گا،

اس کے بعد اُس نے تکلیف کی حقیقت ظاہر کی ہے کہ اُس کے معنی گو مختلف ہین، لیکن حکمار کے نزدیک اسکے معنی یہ ہین،

التکلیف ھو الامر الصادر	تکلیف وہ فرمانِ الٰہی ہے جو اس لیے صادر
عن اللہ تعالیٰ السائق للاشخاص	کیا گیا ہے تاکہ وہ افراد انسانی کو اُن کے
الانسانیة الی کمالاتھم المستعدة	ان دنیاوی و اخروی کمالات کی طرف
لھم فی حیاتھم الاولی والاخری	عملالائے، جن کی استعداد اُن کے اندر رکھی
الرادع ایاھم عن الظلم والجور	گئی ہے، اور اُن کو ظلم و بے انصافی اور
وارتکاب القبائح واکتساب	برائیون کے ارتکاب اور نقائص کے
النقائص والانھماک فی متابعة	حاصل کرنے اور ان جسمانی خواہشون کی

القوی البدنیة المانعة ایاہم	پیروی سے باز رکھے جوان کو عقلی
عن اتباع القوی العقلیة	قوت کی پیروی سے روکتی ہین؛

بعدازین اس نے شریعت کی ضرورت اور نبوت کے متعلق جو لکھا ہے اس پر ہم کو نٹشے کے فوق البشر (SUPERMAN) نظریہ کا دھوکا ہوتا ہے، کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نوع انسانی کو اس طرح بنایا ہے کہ اس کے افراد الگ الگ غیر محدود مدت تک زندہ نہین رہ سکتے اس لیے جب تک موجودہ اور آیندہ نسلین باہم مل کر ترقی کی کوششین اسی طرح نہ کرتی چلی جائین کمال نوعی حاصل نہین ہو سکتا، نیز موجودہ تمام افراد انسانی باہم آپس کے تعاون اور تعاضد اور ایک دوسرے کی تمدنی و اجتماعی امداد کے بغیر زندگی کے ضروریات، لباس و خوراک و مسکن وغیرہ کو پورا نہین کر سکتے، اس طرح باہمی تعاون و امداد کے ایک منصفانہ و عادلانہ دستور کی ضرورت پیش آئی ہے، جسکا نام **شریعت** ہے،

اس کے بعد **نبوت** کی بحث آتی ہے کہ "اس شریعت عادلہ کی حامل ایک ایسی ہستی ہونی چاہئے، جو تمام افراد انسانی سے زیادہ عاقل، زیادہ پاک و طاہر ہو، جو دنیاوی ہمات مین ملوث نہ ہو، اس کی غرض وغایت دولت و ریاست کی محبت اور جاہ پسندی نہ ہو، اور اپنے شہوانی و غضبی جذبات پر اس کو پورا پورا قابو ہو، اور ہر کام مین اوسکی غرض رضاے الٰہی کی طلب ہو، ایسا ہی شخص دستور انسانی یعنی شریعت کا حامل ہو سکتا ہے، تاکہ کسی طرف اور کسی خاص فرقہ اور جماعت کے حق مین اُسکا پلہ جھکنے نہ پائے اور اس کے حکم کی پیروی بادشاہ و رعایا پر یکسان ضروری، اور امیر و غریب دونون پر یکسان حاوی ہو،

پھر چونکہ افرادِ انسانی خیر و شر کے قبول و استعداد مین مختلف ہوتے ہین، لہذا ہر شخص مین خیر کے قبول اور شر کے ترک کی استعداد مختلف ہوتی ہے، کوئی وعظ و پند سے قبول کرتا ہے، کوئی دلیل و برہان سے مانتا ہے، کوئی محبت و تالیفِ قلب سے تسلیم کرتا ہے، کوئی انعام و اکرام سے رام ہوتا ہے، کوئی جزا و سزا اور جنگ کے بعد باز آتا ہے، اس لیے انبیاء افرادِ انسانی کی تکمیل کے لیے یہ سب مختلف طریقے اختیار کرتے ہین،

اس کے بعد تکرارِ عبادات کی بحث کی ہے، اور اس سلسلہ مین اس نکتہ کو ادا کیا ہے جو آجکل سائکالوجی کا مسلّمہ مسئلہ ہے، وہ کہتا ہے کہ یہ عبادات بار بار ادا کرنے کا حکم اس لیے ہو کہ

ففرضت علیهم العبادة المذکورة	پس ان پر یہ مذکورۂ بالا عبادت فرض
....وکررت علیهم تلك حتی	کیگئی ہو....اور یہ بار بار اُن سے کرائی
یستحکم التذکیر بالتکریر المتواتر	جاتی ہے، تاکہ متواتر تکرار سے یہ یادگیری
(ص ۱۷۴)	اُن کے اندر مستحکم ہو جائے،

پھر کہتا ہے کہ ان اوامر کے بجالانے اور ان نواہی سے بچنے مین تین فائدے ہین،

۱- نفس انسانی کا شہوات نفسانی سے احتراز کر کے قوتِ عقلیہ کو پرورش پانے کا موقع پہنچانا

۲- نفس کو امورِ آلہیہ اور امورِ معاد و آخرت مین غور و نظر کا عادی بنانا کہ اس دار ناپائدار کے طلسمات سے نکلکر جنابِ حق اور ملکوتِ ربانی کی طرف توجہ و التفات کی استعداد پیدا ہو،

وتحرضها علی وجود الحق الاول	اور عبادت نفس کو اس حقِ اول (خدا)
اعنی الذی عنه وجود کل موجود	کے وجود پر آمادہ کرتی ہے، جس سے ہر موجود

جل جلالہٗ وتقدست	کا وجود ہے، اس کا ذکر بلند ہو، اور اس کے
اسماءہٗ ولا الہ غیرہٗ الذی	نام مقدس ہوں، جس کے سوا اور کوئی
فاضت الموجودات عنہ	دوسرا معبود نہیں، جس سے موجودات کو
منتظمۃ فی سلسلۃ الترتیب	وجود کا فیض اس سلسلۂ ترتیب میں منظم
التی اقتضتھا الحکمۃ الحقۃ	ہو کر ملا ہے، جس کا مطالبہ وہ سچی حکمت
بالبرھان المبنی علی القیاس	کرتی ہے، جو ایسے قیاس پر مبنی ہے جو
المجرد عن اصناف التمویہات	فریب اور مغالطہ سے بری ہے،
والمغالطات،	

۳- تیسرا فائدہ یہ ہے، کہ اس عالم میں امن وامان، نظم واطمینان، اور عدل وانصاف اور باہمی اجتماعی تعاون ومشارکت پیدا ہو، اور نظامِ عالم حکمتِ ربانی کے مطابق قائم رہے،

اس بیان پر رسالہ ختم ہو جاتا ہے،

(۲)

تین سوالات،

رسالۂ کون وتکلیف کا تتمہ

اس کے بعد اس مجموعہ میں خیام کا دوسرا رسالہ ہے، جس کو مصری ناشر نے ایک دوسرا مستقل رسالہ سمجھکر اس کے سائل کے نام ونشان نہ ملنے پر افسوس کیا ہے، حالانکہ عبارت اور

مطالب سے ظاہر ہے کہ اس کا سائل بھی وہی ہے جس نے کون وتکلیف کا پہلا سوال کیا تھا، اور اسی نے خیام کے مذکورۃ الصدر جواب پر تین سوالات کئے اور خیام نے اس تتمہ مین ان تینون کا جواب دیا ہے، اس لیے اس رسالہ کو مستقل سمجھنے کے بجائے اُسی رسالۂ کون وتکلیف کا تتمہ سمجھنا چاہئے، اور اس جوابی رسالہ کی تاریخ بھی وہی ۴۷۳ھ یا اس کے بعد کا سال ہوگا، اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ گو بیہقی مین اور شہرزوری کے عربی نسخہ مین اور اس قلمی فارسی نسخہ مین جو دارالمصنفین کے قبضہ مین ہے یہ تصریح نہین کہ رسالۂ کون وتکلیف ایک ہی رسالہ تھا یا اس کے کچھ اور اجزا ر تھے، مگر شہرزوری کے اس فارسی نسخہ مین جسکا اقتباس زوکوووسکی نے اپنے مضمون خیام مین شائع کیا ہے "رسالۂ کون وتکلیف" کے بجائے "دو رسالۂ کون وتکلیف" ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے اس رسالہ کے دو جز، تھے، اور میرے خیال مین یہ "تین سوالات" اسی رسالۂ کون وتکلیف کا دوسرا جز ہے، جو معترض کے جواب الجواب مین ہے،

معلوم ہوتا ہے کہ پچھلے رسالہ مین خیام نے دنیا کی ضرورتِ تضاد پر جونکتہ پیدا کیا تھا، اہل علم کے دائرہ مین اُسکا بڑا غلغلہ ہوا، اور سب نے خیام کی اس نکتہ آفرینی کی بڑی داد دی، چنانچہ خیام اس رسالہ کے شروع مین کہتا ہے،

بعد فان مباحثته ایای عن مسألتی	عالم مین تضاد کے ضروری ہونے پر میرے
ضرورة التضاد رفعت من ذکری	اس کے مباحثہ نے میری شہرت بڑھا دی
وعظمت فی امری واستوجبت	اور میرے نام کو چار چاند لگا دیے، اور
للہ تعالی خالص شکری، اذلم	خدا کے لئے میرے خالص شکریہ کو واجب ٹھہرایا،

یخطر ببالی ان اسئل عن امثالہا	ٹیونکہ میرے گمان میں بھی نہ تھا کہ مجھ سے
خصوصاً علی ذالک النمط مردفا	اس قسم کے مسئلے پوچھے جائیں گے اور وہ
بذلک الشک القوی (۱۸۷)	بھی ایسے زبردست اعتراض کیساتھ،

اس کے بعد خیام نے اس اعتراض کو نقل کیا ہے جو سائل مذکور یعنی قاضی نسوی نے خیام کے پہلے جواب پر کیا ہے، اس اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ دنیا میں تضاد کا ضروری ہونا ممکن ہے، یا واجب یعنی یہ تضاد ہو بھی سکتا، اور نہیں بھی ہو سکتا تھا، یا اس کا ہونا ضروری تھا پہلی صورت (امکان) میں ضرور ہے کہ اس کے وجود کی علت بالآخر واجب الوجود پر ختم ہو، کیونکہ تمام ممکنات کی علت بالآخر واجب الوجود پر جا کر ختم ہوتی ہے، اور دوسری صورت (وجوب) میں وہ واجب الوجود میں ہو کر پایا جائے گا، اور اس صورت میں واجب الوجود میں کثرت ثابت ہو گی، حالانکہ یہ اپنی جگہ پر ثابت ہو چکا ہے کہ واجب الوجود ہر حیثیت سے واحد ہے، اس لیے لامحالہ یہی ماننا پڑے گا کہ وہ ممکن ہے، اور اسکی آخری علت بالآخر اللہ تعالیٰ (ذات واجب) ہے، جس کے یہ معنی ہوئے کہ عالم میں یہ تضاد اللہ تعالیٰ کے خلق و ایجاد سے ہے، اور شر کا وجود چونکہ اسی تضاد کی وجہ سے ہوا ہے، اس لیے یہ کہنا صحیح ہوا کہ شر کا خالق بھی خدا ہے،

اب خیام نے حسب عادت اس سوال کے جواب میں پہلے مقدمات بیان کئے ہیں، اوصاف و لوازم کتنے قسم کے ہوتے ہیں، اور ہر ایک کی خصوصیات کیا ہیں، اس سلسلہ میں ذاتی عرضی لازم مفارق لازم غیر مفارق لازم بواسطہ، اور لازم بلاواسطہ کی عام تقسیمیں کی ہیں، اور بتایا ہے کہ ماہیت کیلئے ماہیت کے لوازم کا ثبوت بالوجوب ہوتا ہے، پھر یہ بتایا ہے کہ وجود کے کیا معنی ہیں، اور اس کا ثبوت افراد کے لیے کیونکر ہوتا ہے،

بالتواطؤ یا بالاشتراک، اور پھر یہ ثابت کیا ہے کہ موجود خارجی درحقیقت صرف ایک ہے اور وہ واجب الوجود ہے، کلی کا وجود خارج میں نہیں، اور افراد محض کلی کا نقش و مثال ہیں (یہ خیال افلاطون کے ہاں مُثُل افلاطونی کے نام سے پایا جاتا ہے) اس کے بعد ظاہر کیا ہے کہ لوازم ماہیت کے ثبوت کیلئے کوئی نئی علت نہیں ہوتی، بلکہ خود ماہیت کی علت اس کے لوازم کی بھی علت ہوتی ہے، مثلاً جب زید انسان ہوا، تو یہ سوال نہیں ہو سکتا، کہ اس میں گویائی کی قوت کیوں ہے؟ اس کے دو پاؤں کیوں ہیں؟ اس کی دو آنکھیں کیوں ہیں؟ کیونکہ انسان ہونے کے معنی ہی یہ ہیں کہ یہ لوازم و خصائص اس میں پائے جائیں، اسی طرح موجودات عالم میں تضاد ہونا اس کی ماہیت کے لوازم میں سے ہے، جس میں کیوں کا سوال نہیں ہو سکتا، ان موجودات کو باہم متضاد کسی بنانیوالے نے نہیں بنایا، بلکہ وہ بجائے خود متضاد ہیں، سیاہ و سپید کو باہم متضاد خدانے نہیں بنایا، بلکہ وہ درحقیقت خود باہم متضاد ہیں، اگر ان کا خارج میں وجود نہ بھی ہو، اور وہ صرف ذہن و وہم میں ہو کر پائے جائیں، تو بھی متضاد ہی ہو کر پائے جائیں گے، اس لیے یہ کہنا صحیح نہیں، کہ ان کو خدانے متضاد بنایا، اللہ تعالیٰ نے اشیاء کو بحیثیت اشیاء کے بنایا، باقی یہ کہ ان اشیاء میں باہم نسبت اتحاد کی ہے، یا تضاد کی ہے، یہ کسی بنانے والے کے بنانے سے نہیں ہے، بلکہ ازخود ہے، اس لیے ان کی مجعولیت اور پیدائش خدا کی طرف بالذات منسوب نہیں، بلکہ بالعرض ہے، اس کے بعد کہتا ہے کہ خدانے سیاہی کو اس لیے نہیں بنایا کہ وہ سپیدی کی ضد ہے، بلکہ اس لیے بنایا کہ یہ بھی ایک ممکن الوجود چیز تھی ہو سکتی تھی، اس لیے اس کو ہو سکنے کا موقع عنایت فرمایا، اس بناپر عالم میں شر کو خدانے بالذات نہیں بنایا، لیکن موجودات کی پیدائش کے بعد اس کا ازخود ہو جانا ضروری تھا،

ولا یکون الشرُّ منسوبًا الی موجد	شر سیاہی کے بنانے والے کیطرف
السواد بوجہ من الوجوہ اذ	کسی طرح منسوب نہ ہوگا، کیونکہ خدا
القصد الاول (وجل عن القصد)	کا ارادہ (اور وہ ارادہ سے بلند ہے)
بل العنایۃ السرمدیۃ الحقۃ	بلکہ اوسکی حقیقی سرمدی عنایت خیر کی
توجہت نحو الخیر الا ان ھذا النوع	طرف متوجہ ہوئی لیکن اس قسم کا خیر
من الخیر لایمکن ان یکون	ناممکن ہے کہ شر اور عدم سے خالی ہوکر
مبرءًا خالیًا عن الشر والعدم ،	پایا جائے، تو شر خدا کی طرف بالعرض
فلیس الشرّ منسوبًا الیہ الا	منسوب ہوا، اور یہان گفتگو عرضی
بالعرض ولیس الکلام ھہنا	شر مین نہین، بلکہ ذاتی شر مین
فیما بالعرض، بل فیما بالذات ،	ہے،

معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ اس زمانہ مین اشاعرہ کا خاص زور تھا، اور بڑی بڑی ہستیان اشعریت کی حامی تھین، امام ابن فورک، امام الحرمین، اور امام غزالی جیسے نوادرِ روزگار اپنی ساری قوت اشعریت کی حمایت مین صرف کر چکے تھے، اور کر رہے تھے، امام اشعری نے خلق شر کی نسبت بھی خدا ہی کی طرف کی تھی، اور ایرانی فلسفہ مین خلق خیر و شر کے مسئلہ کو خاص اہمیت پہلے ہی سے حاصل تھی، اور قدیم اہل ایران خیر کا خالق الگ اور شر کا خالق الگ تسلیم کرتے تھے، اسلام نے توحید کی تعلیم کی، تو اشاعرہ نے خیر و شر دونون کا خالق ایک تسلیم کیا، خیام کا مقصد یہ ہے کہ خدا محض خالقِ خیر ہے، دنیا مین درحقیقت صرف خیر ہے، شر کا وجود عرضًا اور تبعًا ہے، اور خدا نے اس کو بالذات پیدا نہین کیا، بلکہ اشیاء کو

پیدا کیا، ان اشیاء کے ساتھ جو ان کے ضروری لوازم تھے وہ بھی بالعرض پیدا ہو گئے، اس کے بعد وہ کس حسرت کے ساتھ کہتا ہے،

وانّی اوصی کلّ من اعرفہ من	اور مین ہر اس شخص کو جسکو حکما رمین جانتا
الحکماء بتقدیس ذالک الجناب	ہون، یہ وصیت کرتا ہون کہ وہ اوسکی
عن الظلم والشر، (ص ۱۸۳)	جناب کو ظلم اور شر سے پاک رکھے،

یہ بھی ابو علی سینا کی کتابون مین مذکور ہے، چنانچہ اپنی کتاب نجات مین اس نے یہ باب باندھا ہے، فصل فی ان واجب الوجود خیر محض،

بعد ازین وہ کہتا ہے کہ اگر کوئی یہ کہے کہ پھر خدا نے ایسی چیز کیون بنائی جسکی نسبت وہ جانتا تھا، کہ اس کو عدم اور شر لازم ہین، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہر شے مین خیر کے جتنے پہلو ہین ان کے مقابلہ مین شر کا پہلو بمنزلہ صفر کے ہے، مثلاً سیاہی مین ایک ہزار خیر کے پہلو ہین تو ایک شر کا، ایسی حالت مین ایک شر کے خیال سے ایکہزار خیر کو نہ پیدا کرنا خود شر عظیم تھا،

فقد بان ان الشر موجود	تو اس سے ظاہر ہوا کہ شر کا وجود
فی مخلوقات اللہ تعالیٰ بالعرض	مخلوقات الٰہی مین بالعرض
لا بالذات، وبان ان الشر فی	اور ضمنا ہے، بالذات اور براہ راست
الحکمۃ الاولیٰ قلیل جداً الا	نہین، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حکمت
نسبۃ لہ فی الکمیۃ والکیفیۃ	اولی مین شر، خیر کے مقابلہ مین تعداد
الی الخیر،	اور کیفیت دونون مین بہت کم ہے،

یہ خیال بعینہ ابوعلی سینا سے منقول ہے، چنانچہ شفا میں اس نے اس اعتراض کا بعینہ یہی جواب دیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس سوال کا جو جواب ابن رشد نے فصل المقال اور کشف الادلہ میں دیا ہے وہ سب سے بہتر ہے، اور حقیقت ہے، وہ کہتا ہے کہ دنیا میں کوئی شے بالذات شر نہیں ہے، شر ہمارے برے استعمال سے وہ ہو جاتی ہے، مثلاً آگ بذات خود شر نہیں، ہاں اس سے کسی غریب کے گھر کو جلا دو تو تمہارا یہ فعل شر ہوگا، اور اس فعل کی وجہ سے اس آگ کو جس نے اس مکان کو جلایا بالعرض شر کہہ دینگے، احادیث میں بھی آتا ہے کہ والشر لیس الیک، اے خدا! شر تیری طرف راجع نہیں ہوتا، اور یہ عین تعلیم اسلام ہے،

۴- اس کے بعد اس رسالہ میں خیام سے ایک نہایت اہم سوال کیا گیا ہے کہ جبر و قدر کے مسئلہ میں کون فریق برسر حق ہے؟ یہاں خیام لاجواب ہو جاتا ہے، اور اس کا اندرونی فلسفہ اس پر غالب آجاتا ہے، اور دو سطروں میں نہایت چپکے سے یہ کہکر اتنے بڑے اہم سوال کی ذمہ داری سے سبکدوش ہو جاتا ہے، کہتا ہے،

واما السوال عن ای الفریقین اقرب الی الصواب، فلعل الجبری اقرب الی الحق فی بادی الرای وظاھر النظر من غیر ان یتلجلج فی ھذیانہ، ویتغلغل فی خرافاتہ فانہ حینئذ یبعد عن الحق جدًا،

لیکن اس کا یہ سوال کہ ان دونوں فریقوں میں سے کون صواب سے قریب تر ہے، تو شاید جبر کا قائل حق سے بظاہر زیادہ قریب ہے، اس شرط سے کہ وہ ہذیان میں یاوہ گوئی نہ کرے، اور اپنے خرافات میں زیادہ دور تک نہ چلا جائے، ایسی حالت میں وہ حق سے

لیکن کیا اس خرافات گوئی کا ملزم وہ خود نہین قرار پائیگا، اگر اس نے یہ کہا ہے،

مے میخورم و ہر کہ چو من اہل بود | مے خوردن من بنزد او سہل بود

مے خوردن من حق بہ ازل میدانست | گر مے نخورم علم خدا جہل بود

بر رہگذرم ہزار جا دام نہی | گوئی کہ بگیرمت اگر گام نہی

یک ذرہ ز حکم تو جہان خالی نیست | حکم تو کنی و عاصیم نام نہی

۲- رسالہ مذکور مین آخری سوال یہ ہے، کہ باقی کی بقا عین باقی ہے، یا اس سے الگ کوئی چیز ہے؟ یہ بحث پرانے زمانہ سے معتزلہ، اشاعرہ اور دوسرے متکلمین مین زیر بحث رہی ہے، تفصیل جاننی چاہو تو امام اشعری (المتوفی ۳۲۴ھ) کی مقالات الاسلامیین جلد دوم ص ۳۶۶ و ص ۳۶۷ مطبوعہ استامبول دیکھو،

خیام کہتا ہے، کہ یہ بحث نہایت فضول ہے، جب وجود کے متعلق یہ تسلیم کیا جا چکا ہے کہ وجود اور موجود، خارج مین ایک ہین، گو ذہن مین الگ الگ ہون، تو یہی صورت بقا کی نسبت کیون نہین ہو سکتی، وجود اور بقا مین صرف اسی قدر فرق ہے کہ وجود مطلق ہستی کو کہتے ہین اور بقا ایک مدت متعینہ تک کی ہستی کو،

۸- رسالہ موضوع علم کلی

بیہقی نے اس کے "رسالہ وجود" کا حوالہ دیا ہے، اور شہرزوری نے بھی خیام کی تصنیفات

مین "رسالۃ فی الوجود" وجود کے مسئلہ مین ایک رسالہ کا نام لکھا ہے، اس بحث پر اس کے دو رسالے ملتے ہین، ایک فارسی مین ہے جسکا ذکر آگے آتا ہے، اور دوسرا عربی مین ہے، چنانچہ اس کے مطبوعہ مصر رسالون مین یہ رسالہ موجود ہے اور ناشر نے اسکا نام الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی رکھا ہے، یہ نام اس رسالہ کی ابتدائی سطرون سے اخذ کر لیا گیا ہے، کہ اسکی ابتدائی سطرین یہ ہین،

انّ الموجود (؟) الّذی ھو	وہ موجود (؟) جو فلسفۂ اولی کا موضوع
موضوع الفلسفۃ الاولیٰ اعنی	ہے، یعنی وہ علم کلی جس کے تحت مین
العلم الکلی الّذی تحتہ جمیع	تمام علوم ہین، ظاہر التصور
العلوم ظاھر التصور (۱۸۷)	ہے،

اس مطبوعہ نسخہ مین اس عبارت مین "الموجود" کا لفظ چھپا ہے، مگر مطلب کا اقتضا یہ ہے کہ "الموجود" کے بجائے "الوجود" پڑھا جائے کہ عبارت یون ہوگی، انّ الوجود الذی .... ظاھر التصور، کہ وجود کا تصور ظاہر ہے، اس نسخہ کے ناشر و محشی نے اپنی غلط قرأت کے مطابق اس پر حاشیہ دیکر یہ سمجھایا ہے کہ "موجود مطلق ظاہر التصور ہے" حالانکہ یہ صحیح نہین اور نہ اس پر استدلال ہے،

بہرحال اس رسالہ کی بحث کا ماحصل یہ ہے کہ وجود کا تصور بدیہی ہے، وجود کے ثبوت کے لیے کسی دلیل کی حاجت نہین، پھر یہ ذکر ہے کہ وجود عین موجود ہے، نیز یہ کہ کلی موجود فی الخارج نہین، موجود فی الخارج صرف جزئیات ہین، اسی سلسلہ مین اس نے وہ بات لکھی ہے جو ہیوم کے فلسفہ مین ملتی ہے،

بان المعقول الصرف لا یکون لنا	فابس عقلی علم نہ ہم کو ہوا ہے، نہ ہو سکتا ہے

ولا يمكن، بل انما تكون معقولاتنا منسوبة بالتخيل والتخيل لا يدرك الا الجزئي (ص ۱۹۲)

بلکہ ہمارے تمام معقولات تخیل آمیز ہوتے ہین، اور تخیل صرف جزئی کا ادراک کرسکتا ہے،

اور آخر مین ایک **فاضل المتاخرین** کی راے نقل کرکے اسکی تصویب کی ہے کہ واجب الوجود اور ممکن الوجود مین وجود کا اشتراک محض لفظی ہے، دونون جگہ وجود کی حقیقت مختلف ہے،

ونعم ما قال فاضل المتاخرين روح رمسه وقدس نفسه في بعض مباحثاته لعل الوجود الذي هو ماهية الحق الاول هو الواجبية، وانما قال ذلك لان الواجبية المطلقة لا شركة فيها بوجه من الوجوه ثم قال .....

پچھلے لوگون کے فاضل نے خدا اوس کی قبر کو خوش، اور اُس کی جان کو پاک رکھے، اپنے بعض مباحثات مین کیسی اچھی بات کہی کہ وہ وجود جو حق اوّل کی ماہیت ہے وہ خود واجبیت ہے، اور یہ اس لیے اس نے کہا کہ واجبیت مطلقہ مین کوئی دوسرا موجود کسی حیثیت سے شریک نہین، پھر فرمایا......

یہ فاضل المتاخرین ظاہر ہے کہ ابو علی بن سینا ہے، اس کے بعد خیام کہتا ہے،

عند هذا الموقف عديد (عدة) مباحثات عميقة، وتحصيلات كثيرة، وتحاقيق جمة، ومن

اس مقام پر کئی گہرے مباحث اور بہت سی تحقیقات ہین، اور ذہن کی تیزی جس کی دستگیری کرے، اور خدا کی

اخذت (ﮧ) الفطانۃ بیدہٖ، وصحبہ	طرف سے توفیق جس کے ہمراہ ہو، تو وہ
توفیق من اللہ تعالیٰ، صادف	توحید کے مسئلہ مین یہان وہ پائے گا
فی التوحید ھھنا ما یسکن الیہ	جس سے عقل کو تسکین ملے گی کمال تک
العقل، نسئل اللہ التوفیق	پہنچنے کے لیے خدا سے توفیق کی بھیک
للوصول الی الکمال والحمد	مانگتا ہون اور ہر حال مین اوس کا
للہ علیٰ کل حال،	شکر ہے،

ان فقرون پر یہ رسالہ ختم ہو جاتا ہے، ان سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ مسئلہ توحید کی اہمیت اور بزرگی اور خدا تعالیٰ کی عظمت اس کے دل مین کتنی تھی، اور اپنے فلسفیانہ تصوّف کے راستہ سے مقصد تک پہنچنے کی اس کے دل مین کتنی امنگ تھی،

۹- رسالہ فی الوجود

مسئلہ وجود پر خیام کا دوسرا رسالہ جو فارسی مین ہے، اُس کا ایک نسخہ برٹش میوزیم لندن کے کتب خانہ مین ہے، جس کا نمبر OR. 6572 F51 ہے، برٹش میوزیم لائبریری کے ارکان کا ممنون ہون جنھون نے اس کا ایک عکسی نسخہ مجھے عنایت فرمایا، اس رسالہ کا عنوان یہ ہے:

"رسالۃ بالعجمیۃ لعمر بن الخیام فی کلیات الوجود"

اس کے دیباچہ مین ہے کہ خیام نے یہ رسالہ فخر الملک بن مؤید (؟) کی درخواست پر

فارسی مین لکھا ہے، مگر یہ فخر الملک بن مؤید نام صریح تحریف ہے، کہ فخر الملک اور مؤید الملک دونون باپ بیٹے نہین، بلکہ بھائی بھائی تھے، دونون نظام الملک طوسی کے بیٹے تھے، اور وزیر تھے، پہلے مؤید الملک بن نظام الملک ۴۸۷ھ مین برکیاروق بن ملک شاہ کا وزیر مقرر ہوا، پھر فخر الملک ہوا، جس نے ۵۰۰ھ مین وفات پائی، اس لیے یہ رسالہ اگر فخر الملک کے نام سے معنون ہوا تھا، تو یہ سمجھنا چاہیے، کہ اس کے زمانۂ وزارت مین ۴۸۸ھ سے لے کر ۵۰۰ھ تک تالیف ہوا ہے،

یہ چند صفحون کا رسالہ ہے، جسمین وجود کی فلسفیانہ بحث ہے، اور بدانک (بدانکہ) کے عنوان سے، مختصر فصلین ہین، پہلی فصل مین جوہر، جسمیت (مرکب) بسیط، عقل اور نفس کی تعریفین اور تقسیمین ہین، پھر عقل و نفس اور افلاک کی ترتیبِ تخلیق کی بحث ہے، دوسری فصل مین افلاک، اُمّہات (عناصر) اور موالید (عنصریات) کا اور اُن کے باہمی علت و معلول ہونے کا بیان ہے، تیسری فصل مین عقل و نفس کے ادراک کا ذکر ہے، چوتھی مین کلیاتِ خمس اور اعراض کا، پانچوین مین واجب الوجود، ممکن اور ممتنع کی تعریفین ہین، چھٹی مین جوہر و عرض، اور آثار و خصائص کی بحث ہے، اور ساتوین مین اس وقت کے چار گروہ متکلمین، حکما، اسماعیلیہ اور صوفیہ کے اصول و مسلک پر مختصر تبصرہ ہے، اور اسی پر رسالہ کا خاتمہ ہے،

اس رسالہ مین یون تو الٰہیات و امورِ عامہ کے وہی عام و فرسودہ مسئلے ہین، اور خصوصیت کے ساتھ، عقل و نفس و افلاک و عناصر کی ترتیبی پیدائش کا ذکر ہے، مگر اس رسالہ سے خیام کے دو اصولی عقیدون کا سراغ لگتا ہے،

۱- ایک یہ کہ انھیں عقول عشرہ اور نفوس فلک سے جو کدورت اور مادیت کے غبار سے پاک ہیں، ایجاد عالم کا آغاز ہوا، پہلے واجب الوجود سے عقلِ اوّل جسکا دوسرا نام عقل فعّال ہے، پیدا ہوئی، پھر عقل اوّل سے نفس اوّل اور عقل دوم علی ہذا الترتیب، (اسی کا نام سلسلۃ الترتیب ہے) اور خلق کائنات کی تکمیل انسان پر اور انسان کی انتہا عقل و نفس پر ہوتی ہے، اس لیے انتہائے خلق (عقل نفس انسانی) اور ابتدائے ایجاد (یعنی عقل و نفس کلی) کے درمیان مناسبت و مشابہت ہونی چاہیئے، کہ الجنس الی الجنس یمیل، اللہ تعالیٰ (واجب الوجود) اور مخلوق انسان کے درمیان یہ عقول، نفوس اور افلاک، واسطہ ہیں، اور انھیں کا دوسرا نام ارباب ہے، انسان کی عقل و نفس کا کمال یہ ہے کہ وہ پاکی، طہارت، نزاہت اور مادیت سے بری ہو جانے میں ان نفوس و عقول کی نقل اتارے، اور اُن کے ساتھ تشبہ حاصل کرے، کہ مادی انسان، عالمِ مجردات کی مثال و پیکر بنجائے، ان کا تقرب جنت، اور انھیں سے دوری کا نام دائمی عذاب ہے،

"و این قاعدہ را سلسلۃ الترتیب خوانند، و مردم را مردمی آنگہ درست شود کہ این سلسلۃ الترتیب بشناسند و بدانند کہ این جملہ ارباب (عقل و نفس و افلاک) متوسط اند، چونکہ افلاک و امہات و موالید و علت وجود او اند، نہ از جنس او، از ایزد جل جلالہ اکنون چون ما شریفترین چیزے در آخر نفس و عقل یافتیم معلوم شد کہ ابتدا ہمان باشد، و مردم چون ابتدا و انتہا را بدانست، باید کہ نزدیک او درست شود کہ نوع عقل و نفس او جنس نفس و عقل یکے است، و این دیگر ارباب متوسط است، و از او بیگانہ، و از ایشان بیگانہ پس باید کہ آہنگ نفس خویش بود، تا از ہم گوہران (؟) خود دور نماند زیرا کہ عذاب مقیم باشد"

یہ خیام کا وہی اخلاقی اصول ہے جس کو عماد کاتب نے بروایت قفطی یوں بیان کیا ہے

کہ "وہ یونانی فلسفہ کے اصول کے مطابق طہارت نفس اور حسن اخلاق کی تعلیم دیتا تھا"،

۲- اس رسالہ سے خیام کا دوسرا اصولی خیال یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ متکلمین کے مناظرانہ اور حکما کی فلسفیانہ شعبدہ بازی اور نکتہ پروری کے طلسم کو بے اثر سمجھ چکا تھا، اور تصوف کے دریچہ سے جھانک تاک کے نظارون کا اسکو چسکا پڑ رہا تھا، چنانچہ رسالہ کے آخری باب مین کہتا ہے،

بدانکہ کسانے کہ طالبانِ شناختِ خداوند سبحانہٗ وتعالیٰ اند، چہار گروہ اند، اول متکلمان اند کہ ایشان بجدل وحجت ہاے اقناعی راضی شدہ اند، و بدان قدر پسندہ کردند در معرفت باری عز اسمہٗ، و دوم فلاسفہ وحکما اند کہ ایشان بادلۂ عقلی صرف در قوانین منطقی طلبِ شناخت کردند، و ہیچ ادلہ اقناعی نہ کردند لیکن ایشان نیز بشرائط منطق وفا نتوانستن کرد، و ازان عاجز آمدند، سیوم اسماعیلیان اند و تعلیمیانند کہ ایشان گفتند کہ طریقِ معرفت جز اخبار خبر دہندۂ مخبر صادق نیست چہ در ادلۂ معرفت صانع و ذات وصفات وے اشکالات بسیار است، و ادلہ متعارض، وعقول دران متحیر وعاجز، پس اولی تران باشد کہ از قول صادق طلبند، چہارم اہل تصوف بودند کہ ایشان بتفکر واندیشہ(؟) طلب معرفت نہ کردند، کہ بتصفیۂ باطن وتہذیب اخلاق نفس ناطقہ را از کدورت طبیعت، وہیئت بدنی منزہ کردند، چون آن جوہر صافی گشت وصور مقابلۂ ملکوت افتاد، صور تہاے آن بحقیقت در آنجا نگہ پیدا شود بے ہیچ شکے وشبہتے، و این طریق از ہمہ بہتر است، کہ ہیچ کمال از حضرت خداوند ممنوع(؟) نیست وآنجا اگر منع وحجاب نیست، پس ہر آنچ آدمی را بود از کدورت طبع باشد، چہ اگر حجب زائل شود، وحائل ومانع دور گردد، حقایق چیزہا چنانک باشد پیدا شود، وسید عالم علیہ افضل الصلوٰۃ والتحیۃ بدین اشارت کردہ است وفرمودہ الا ان لربکم فی ایام دھرکم نفحات فتعرضوا لہا،

اس آخری باب سے واضح ہے کہ خیام متکلمانہ مناظرون حکیمانہ دلیلون اور حصول تسکین کے اسمٰعیلی باطنی طریقون سے تشفی نہ پاکر تصوف کے مشاہدات وانوار سے فیض چاہتا ہے، لیکن عجیب بات یہ ہے کہ خیام کے اس آخری باب مین جو کچھ اختصار کے ساتھ ہے، وہی امام غزالی کی منقذ من الضلال" مین شرح وتفصیل کے ساتھ مذکور ہے، انھین چار فرقون کا ذکر ہے، اور امام کا ان چارون پر بعینہ یہی تبصرہ ہے، اور آخر متکلمین حکمار، اسماعیلیہ کے دلائل وتلقینات سے تسلی نہ پاکر صوفیہ کے گروہ مین داخل ہو جانے کا بیان ہے، اب یا تو اس زمانہ مین اکثر اہل نظر اسی ایک راستہ سے تصوف کے مقام پر پہنچے تھے، اسلئے خیام وغزالی کے واردات یکسان ہین یا ایک کے اصلی اور دوسرے کے نقلی ہین،

امام غزالی نے یہ کتاب جو حقیقت مین اُن کے سوانح اور واردات قلبی ہین تقریبًا پچاس برس کی عمر مین غالبًا ۴۹۹ھ مین لکھی ہے، اور ۴۸۰ھ سے ۵۰۰ھ تک کا زمانہ خیام کے اس رسالہ کلیات الوجود کی تالیف کا ہے، کہ وزیر فخر الملک کی وزارت کا زمانہ جسکے نام سے یہ رسالہ لکھا گیا ہی یہی ہے، ہولینڈ کے فاضل کریستن زن نے، اور اُس سے نقل کرکے جرمن فاضل فریڈرک روزن نے اپنے مطبوعۂ کاویانی مجموعۂ رباعیات کے دیباچہ مین[1] خیام کی ان آخری سطرون کو ضمنا لفظ بلفظ نام کسی قلمی مجموعہ سے خیام کے نام سے نقل کیا ہے، مگر جیسا کہ ابھی معلوم ہو چکا کہ یہ سطرین درحقیقت خیام کے اسی رسالہ کلیات الوجود کی ہین، یہ الگ کوئی رسالہ نہین ہی،

---

[1] مجموعۂ رباعیات خیام مطبوعۂ کاویانی مرتبۂ فریڈرک روزن صفحہ ۶۶، طبع نوروز سال ۱۳۰۴ھ ہجری شمسی،

۱۰۔ رسالۂ وصف و موصوف،

یہ سات صفحون کا عربی رسالہ ہے جو اب تک نہین چھپا ہے، قلمی نسخہ ہمارے پیش نظر ہے، یہ بھی حقیقت مین وجود کے مسئلہ پر ہے، جس سے خیام کو بڑی دلچسپی معلوم ہوتی ہے، اس کے مضامین جگہ جگہ، رسالۂ کون و تکلیف کے تتمہ سے ملتے جاتے ہین، کہین کہین الفاظ اور فقرے بھی ملتے ہین، نتیجۂ بحث بھی ملتا ہے، مگر عبارت مین کافی فرق ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی نے خیام کے رسالۂ تکلیف کے تتمہ پر پھر بعض ایرادات کئے تھے تو خیام نے اس رسالہ مین ان کا جواب دیا، لیکن چونکہ اس رسالہ کا آغاز ان الفاظ سے ہے، کہ "الاوصافُ للموصوفات علی ضربین" اس لیے ناقل نے مجموعہ کی فہرست رسائل مین اس کا نام "رسالۂ وصف و موصوف عمر خیام" رکھدیا ہے، یہی الفاظ الاوصاف للموصوفات علی ضربین رسالۂ کون و تکلیف کے تتمہ کا پہلا فقرہ ہین، تاہم اس کے وجود کے دوسرے رسالون سے اسکا مضمون کافی الگ ہے،

اسمین اوّلاً یہ بیان ہے کہ اوصاف و لوازم کا ثبوت اپنے موصوف اور ملزوم کے لیے کیونکر ہوتا ہے، اور وجود کا ثبوت موجود کے لیے کس طرح ہوتا ہے؟ اوصاف و لوازم کے اقسام، ذاتی اور عرضی کی تعریف، پھر سارے رسالہ مین یہ بحث ہے کہ ممکنات کا وجود، موجود فی الخارج نہین اور زائد بر ذات ہے، وہ صرف مفہوم انتزاعی ہے، ممکنات کی اصلیت عدم ہے، اور وجود واجب الوجود کے اثر سے خارج سے انکو ملتا ہے، اس عام بحث کے علاوہ اس رسالہ سے اس کے دو عقیدے ثابت ہین، اوّل یہ کہ چیزون کی حقیقت تک پہنچنے کے لیے، فکر و مراقبہ اور ریاضت کی ضرورت

ہے، کہتا ہے،

فمن وجد نفسه من المقصّرين	تو جو شخص اپنے کو اس بات میں عاجزون
في هذا المعنى فليعلم انها قد	میں سے پائے تو وہ ایک وہمی بات
زاغت لسبب امر وهمي غلطها،	سے جس نے اس کو غلطی میں ڈال دیا
وعليه بالرياضة التامة ولا استعانة	ڈر گیا، اس کو چاہئے کہ پوری ریاضت
بحسن التوفيق من الله تعالى	کرے اور اللہ تعالیٰ سے حسن توفیق کی
انه ولي الاجابة،	مدد مانگے، وہ قبول کرنے والا ہے،

رسالہ کا آخری نتیجہ ان سطروں میں ہے،

فقد بان ان جميع الذوات	تو ظاہر ہوا کہ تمام ذاتیں اور ماہیتیں
والماهيات انما تفيض من ذات	مبدء اول (اللہ تعالیٰ) کی ذات
المبدء الاول الحق جل جلاله	سے جو حق ہے، ترتیب اور سلسلۂ
على ترتيب وفي سلسلة نظام	نظام کے ساتھ وجود پذیر ہوئی ہیں
وهي كلها خيرات لا شرّ فيها	اور یہ کل کی کل خیر ہیں، ان
بوجه من الوجوه، انما الشر	میں کسی طرح شر نہیں، اور جو
الذي هو الذم او لازمه	شر مذمت یا لازم مذمت کے معنی میں
يحصل من ضرورة التضاد على	ہے وہ تضاد کی ضرورت کے سبب
ما قد عرفت تفصيله تعالى الله	سے پیدا ہوا ہے، جیسا کہ تم اسکی تفصیل

عما یقول الظالمون — یہان چلے بلند ہے اللہ اس سے جو ظالم ملحد

الملحدون علوا کبیرا، — لوگ کہتے ہین،

ان سطرون سے ہویدا ہے کہ یہ رسالہ، رسالۂ کون و تکلیف کے مباحث سے متعلق ہے، اور اسی سلسلہ مین یہ لکھا گیا ہے،

۱۱- عرائس النفائس (؟)

مولنا شبلی مرحوم کو سنہ ۱۹۰۴ء مین حیدرآباد مین شہرزوری کی تاریخ الحکما، موسوم بہ نزہۃ الارواح کا ایک نسخہ ملا، جو سنہ ۱۰۲۹ھ مین ایک ایسے نسخہ سے نقل ہوا تھا جو سنہ ۶۷۲ھ مین تبریز مین لکھا گیا تھا، مولانا نے اس نسخہ کی نقل لی، اور اصل کے مطابق اسکی تصحیح کی، یہ نسخہ اسوقت ہمارے سامنے ہے، اس مین خیام کے حال مین اس موقع پر جہان امام غزالی اور خیام کا مناظرہ مذکور ہے، خیام کی زبان سے یہ فقرہ درج ہے،

فقال الخیامی انا قد ذکرت ذلک — تو خیام نے کہا کہ مین نے اس کو اپنی تصنیف

فی کتاب عرائس النفائس من — عرائس النفائس مین بیان کیا ہے، پھر

تصنیفی فاطال عمر الخیامی — خیام نے ایک لمبی تقریر شروع

الکلام (ص ۲۷) — کی،

لیکن شہرزوری کے سوانح خیام کا جو اقتباس ژوکوفسکی نے مظفریہ مین شائع کیا ہے، اس مین یہ عبارت سرے سے موجود نہین، اسمین "فقال الخیامی الکلام" سے عبارت

شروع ہوتی ہے،

اصل یہ ہے کہ شہرزوری نے بیہقی کی تاریخ الحکمار کے مطلب سمجھنے مین غلطی کی ہے، عرائس النفائس خیام کی نہین بلکہ خود علی بیہقی کی تصنیف ہے، جسمین اس نے اس مسئلہ پر بحث کی ہے، اور جسکا ذکر اس نے یہان جملۂ معترضہ کے طور پر کیا ہے بیہقی کی اصل عبارت یہ ہے،

دخل یومًا علیہ الامام حجۃ	امام حجۃ الاسلام غزالی ایک دن اس کے
الاسلام محمد الغزالی وسألہ	ہان گئے، اور اس سے دریافت کیا کہ تمام
عن تعیین جزء من اجزاء	اجزاے فلکی مین سے ایک خاص جزء
الفلك القطبیۃ دون غیرھا	قطبیت کیساتھ کیون مخصوص ہے، اور
مع ان الفلك متشابہ الاجزا	مین نے (یعنی بیہقی نے) اوس کو اپنی
وانا قد ذکرت ذلك فی	کتاب عرائس النفائس مین ذکر
کتاب عرائس النفائس من	کیا ہے، تو امام عمر خیام نے بڑی لمبی
تصنیفی، فاطال الامام عمر الکلام	گفتگو شروع کی،

اس حقیقت کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ عرائس النفائس نام کتاب علی بیہقی کی تصانیف مین موجود ہے، علی بیہقی کا مفصل حال یاقوت نے معجم الادبار[1] مین لکھا ہے، اور اسکی تصانیف کی فہرست نقل کی ہے، اس فہرست مین عرائس النفائس کا نام بھی ہے،

[1] معجم الادبار، یاقوت جلد خامس ص ۲۰۸ - ص ۲۱۸، عرائس کا نام ص ۲۱۲ مین ہے، (گب)

۱۲- نوروزنامہ

خیام کی تصانیف مین ایک نئی کتاب نوروزنامہ کا انکشاف اسٹیٹ لائبریری برلن کے مشرقی شعبہ کے ناظم ڈاکٹر ویل نے کیا ہے، اور اُن کے حسب ہدایت، رسالہ کے بعض مضامین کا خلاصہ فریڈرک روزن نے اپنی مطبوعہ رباعیات عمر خیام (ہیتھیون کمپنی ۱۹۳۰ء) کے دیباچہ مین دیا ہے، اور اصل کتاب کے پہلے صفحہ کا عکس چھاپا ہے، اسٹیٹ لائبریری مذکور مین گیارہوین صدی عیسوی (پانچوین صدی ہجری) کے چھ علما کے لکھے ہوئے چند رسائل کا ایک مجموعہ ہے، اس کا سال کتابت ۱۰۶۵ء (۴۶۷ھ؟) ہے، اس مجموعہ مین ۴۵ صفحون کا ایک فارسی رسالہ خیام کا ہے، جسکا نام نوروزنامہ ہے، خیام نے اس کے ابتدائی دیباچہ مین اسکی تصنیف کی وجہ یہ لکھی ہے کہ ایک دوست نے نوروز کی حقیقت اور اسکی تاریخ پوچھی تھی، اس کی فرمائش کی تعمیل مین یہ رسالہ لکھا ہے، اس کے دیباچہ کی اصل عبارت حسب ذیل ہے،

"سپاس وستائش مرخدائے را جل جلالہ کہ آفریدگار جہانست، ودارندۂ زمین و زمانست، وروزی دہ جانورانست، وداننده آشکارا و نہانست، قیوم بے ہمتا و بے انباز، وبے دستور وبے نیاز، یکے نہ از عدد قیاس وعدد قادر و مستغنی از ظہیر و مدد، و درود بر پیغمبران او از آدم صفی تا پیغمبر عربی محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہم اجمعین، و بر عترت و اصحاب برگزیدگان او، چنین گوید خواجہ حکیم فیلسوف الوقت، سید المحققین، ملک العلما، عمر بن ابراہیم الخیام رحمۃ اللہ علیہ کہ چون نظر افتاد از آنجا کہ کمال عقل است ہیچ چیز نیافتم شریف تر از سخن، و رفیع تر از کلام، چہ اگر بزرگوار تر از کلام چیزے

بودے، حق تعالیٰ با رسول صلی اللہ علیہ خطاب فرمودے، وگفتہ اند بتازی وخیر جلیس فی الزمان کتاب، دوستے کہ برمن حقِ صحبت داشت ودر نیک عہدے یگانہ بود از من التماس کرد کہ سبب نہادنِ نوروز چہ بودہ است، وکدام پادشاہ نہادہ است، التماس اورا مبذول داشتم وایں مختصر جمع کردہ آمد، بتوفیق جل جلالہ،

آغاز کتاب نوروزنامہ

درین کتاب کہ بیان کردہ آمد درکشفِ حقیقت نوروز کہ نزدیک ملوک عجم کدام روز بودہ است وکدام بادشاہ نہادہ است، وچرا بزرگ داشتہ اند آنرا ودیگر آئین پادشاہان وسیرت ایشان درہر کارے، مختصر کردہ آید، انشاء اللہ تعالیٰ، اما سبب نہادن نوروزان بودہ است کہ چون ندانستند کہ آفتاب را دو دور بود، یکے آنکہ"

رسالہ مین سولہ مختلف ابواب ہین،

۱۔ اصل نوروز نامہ،

۲۔ شاہانِ ایران کے زمانہ مین،

۳۔ موبد موبدان کا شاہی درباروں مین نوروز کی تہنیت وتبریک اور تحفے پیش کرنے کے لئے آنا،

۴۔ بادشاہ کو خطاب کرکے موبد موبدان برکت کے جو دعائیہ کلمے کہتا تھا،

۵۔ سونا (زر) اور اُس کے متعلق جو کچھ کہا گیا،

۶۔ چھپے ہوئے خزانوں کا پتہ پانا،

۷۔ انگوٹھی اور انگوٹھی کے متعلق جو باتین کہی گئی ہین،

۸۔ غلہ (اور خصوصاً جو) کے متعلق،

۹۔ تلوار کے متعلق،

۱۰۔ تیر اور کمان کے متعلق،

۱۱۔ قلم اور اس کی قسمین،

۱۲۔ گھوڑے اور اُن کی قسمین،

۱۳۔ باز کے شکار اور باز کی پرورش،

۱۴۔ شراب کی خوبیان (اور اس کے طبّی فائدے اور نقصان، اور اس کے بُرے اثرات سے بچنے کی تدبیرین)

۱۵۔ شراب کی ایجاد کی کہانی،

۱۶۔ ایک حسین چہرہ کے فوائد،

رسالہ کے خطبہ مین جو بعد کو بڑھایا گیا ہے خیام کے صریح نام موجود ہونے کے باوجود اس کو خیام کی تصنیف ماننے پر دل آمادہ نہین۔ یہ حقیقت مین علم محاضرات اور منادمت سلطانی کے فن پر ہے، یعنی اُن مسائل پر ہے جنکے جاننے کی ضرورت بادشاہ کے مصاحبون اور ندیمون کو پیش آتی ہے، حکیم خیام کو اس قسم کے ترمباحث سے کوئی مناسبت نہین معلوم ہوتی، اسی عہد مین امیر عنصر المعالی کیکاوس نے اس قسم کی کتاب لکھی ہے جو قابوس نامہ کے نام سے مشہور ہے، اور جو بمبئی مین چھپی ہے، نیز اس عہد کے بعد ۵۹۹ھ مین محمد بن علی بن

سلیمان راوندی نے راحۃ الصدور تاریخ آل سلجوق کے آخر مین اس سے ملتی جلتی چند فصلین لکھی ہین،

اس کتاب کے اس فقرہ سے "کہ دوستے کہ بر من حق صحبت داشت، و در نیک عہد سے یگانہ بود، از من التماس کرد" فرنڈرک روزن نے جو بے محابا قیاس آرائیان کین ہین کہ یہ دوست مرد تھا یا عورت؟ اور اس پر جو دورازکار بحثین کی ہین، وہ مشرقی آداب سے یکسر ناواقفیت کا آئینہ ہین،

خیام نے اس دیباچہ مین جس عربی مثل کو نقل کیا ہے، وہ عربی کے مشہور شاعر متنبی المتوفی ۳۵۴ھ کا مصرع ہے،



شاعرِ خیام

خیام اپنے عہد کے دوسرے حکما، کی طرح شاعر بھی تھا، مگر اس کی شاعری پیشہ ورانہ شاعری نہ تھی، بلکہ صرف علم وخیال کی شاعری تھی، اسی لئے اس کے ابتدائی سوانح نگارون نے اس کی اس حیثیت کا تذکرہ نہین کیا ہے، چنانچہ تعجب ہے کہ خیام کی شاعری کا ذکر نہ چہار مقالہ مین ہے، نہ بیہقی مین ہے، البتہ اس کے ایک تیسرے ہمعصر کیکاؤس بن اسکندر ابن قابوس بن وشمگیر رئیس جرجان نے قابوس نامہ مین جو سنہ ۴۷۵ھ[1] مین یعنی خیام کی زندگی ہی مین لکھی گئی ہے، اس کے دو فارسی شعر نقل کئے ہین، اور یہ اسکی شاعری کی سب سے قدیم شہادت ہے، جو ہم کو ہاتھ آسکی ہے، تذکرون مین اس کے شاعر ہونے کا ذکر سب سے پہلے شہرزوری مین ملتا ہے، جو سنہ ۵۸۶ھ سے سنہ ۶۱۱ھ تک کی تصنیف ہے، چنانچہ اس کے عربی نسخہ مین خیام کے چند عربی اشعار، اور فارسی نسخہ مین اسکی ایک دو رباعیان لکھی ہین، اس کے بعد قفطی المتوفی سنہ ۶۴۶ھ کی تاریخ الحکما، مین جسکی تالیف کا زمانہ سنہ ۶۲۴ھ سے سنہ ۶۴۶ھ کے درمیان ہے، اس کے

---

[1] امیر کیکاؤس مؤلف قابوس نامہ نے اپنی کتاب کے خاتمہ مین، آغاز تالیف کی تاریخ سنہ ۴۷۵ھ خود بیان کی ہے، اس سے معلوم ہوگا کہ حبیب السیر اور جہان آرا کے مؤلفون کا یہ بیان کہ امیر کیکاؤس نے سنہ ۴۶۲ھ مین وفات پائی، نادرست ہے، (ضمیمۂ فہرست فارسی برٹش میوزیم لائبریری نمبر ۱۴۰، ص ۱۰۵) تعجب ہوتا ہے کہ قابوس نامہ مین جو سنہ ۴۷۵ھ کی تالیف ہے، شیخ سعدی جیسے متاخر شاعر کے بعض اشعار کیسے درج ہوگئے ہین، ضرورت ہے کہ اس کتاب کے قلمی نسخون سے اس مطبوعہ نسخہ کا مقابلہ کرکے ایک صحیح نسخہ ترتیب دیا جائے،

بعض عربی اشعار نقل کئے گئے ہین، اصلیت یہ معلوم ہوتی ہے، کہ تاریخ الحکما کی کتابون کو اسکی شاعرانہ حیثیت سے کوئی تعلق نہ تھا، اس لیے بیہقی نے اس کی اس حیثیت کو چھوڑ دیا، اور چونکہ وہ پیشہ ور قصیدہ گو یا مدّاح شاعر نہ تھا، اس لیے عروضی سمرقندی نے بھی اس کو اس حیثیت سے یاد نہین کیا، میرا گمان ہے کہ اسکی شاعرانہ حیثیت کا ذکر سب سے پہلے عماد اصفہانی کے تذکرۂ شعرا موسوم خریدۃ القصر مین آیا ہے، جو ۵۷۲ھ کی تصنیف ہے، اور اس عہد کے عربی شعرا کا تذکرہ ہے، غالبًا اُسی مین اس کے وہ عربی اشعار ثبت ہین، جنکو بعد مین شہرزوری اور قفطی نے اس سے اپنی کتابون مین نقل کیا ہے،

شہرزوری کے عربی نسخہ مین ہے،

ولہ اشعار حسنۃ ملیحۃ.....	اس کی تصنیف سے فارسی اور عربی مین
بالعربیۃ والفارسیۃ منہا (نسخۂ ندوہ)	عمدہ اشعار ہین منجملہ اُن کے یہ ہین،

اسی کتاب کے فارسی نسخہ مین ہے،

"اورا بعربی وفارسی شعر بسیار است، از انجملہ دو رباعی بفارسی آوردہ شد" (نسخۂ دار المصنفین)

قفطی مین ہے،

وقد وقف متأخرو الصوفیۃ	اور پچھلے صوفیہ اس کے اشعار
علی شیٔ من ظواھر	کے ظاہری معنی کو کچھ سمجھے...
شعرہ........ ولہ	.... اور اس کی
شعر طائر، (مطبوعۂ مصر)	تصنیف سے مشہور اشعار ہین،

ان اقتباسات سے ظاہر ہے کہ وہ شاعر بھی تھا، اور عربی و فارسی مین اُسنے اشعار کہے ہین،

اس کے عربی اشعار | خیام کے متفرق عربی اشعار شہرزوری اور قفطی مین ہین، جو میرے گمان کے مطابق جیسا کہ مین پہلے کہہ چکا ہون، عماد اصفہانی کی خریدۃ القصر سے منقول ہین، یہ اشعار ان دونون کتابون مین تعداد مین چودہ ہین، اور یہ سب کے سب اس کے مذاق کے مطابق فلسفیانہ اور اخلاقی نظمین ہین، ان مین اس کا رنگ طبیعت پوری طرح جھلکتا ہے، یہ اشعار ان کتابون مین بہت غلط سلط نقل ہوئے ہین، قفطی کے مطبوعۂ یورپ نسخہ مین بھی غلطیان ہین، ژوکوو سکی کے اقتباس و نقل مین بھی اغلاط و بیاض ہین، نیز شہرزوری کے نسخہ شبلی مین بھی اغلاط ہین، قزوینی نے بھی حواشی چہار مقالہ مین ان غلطیون کو ہکذا لکھکر یون ہی رہنے دیا ہے، مین نے حتی الامکان ان کی تصحیح کی پوری کوشش کی ہے، بشرطیکہ وہ صحیح چھپ بھی جائین

قصیدہ کے بعض اشعار قفطی نے نقل کئے ہین، اور بعض شہرزوری نے، مین نے قصیدہ کے تمام اشعار دونون سے لیکر یکجا کر دیئے ہین، اسمین اختلافات نسخ بھی دکھائے گئے ہین[1]،

۱۔ یُذَبِّرلِیَ الدُّنیا بَلِ السَّبعۃُ العُلی ۔۔۔ بَلِ الافُقُ الاعلیٰ اذا جاشَ خاطری

جب میرا دل جوش مارتا ہے تو پوری دنیا، بلکہ ساتون ستارے، بلکہ افق اعلیٰ میرے لئے تدبیر مین مصروف ہو جاتا ہے

۲۔ اصومُ عنِ الفحشاءِ جہراً و خُفیۃً ۔۔۔ عفافاً و افطاری بتقدیس فاطری[2]

مین کھلے اور چھپے اپنی پاکدامنی کی خاطر برائیون سے روزہ رکھتا ہون، اور میرا افطار اپنے خالق کی پاکی بیان کرنا ہے

[1] اصطلاحات کی تفصیل حسب ذیل ہے،
(۱) ش (شہرزوری نسخۂ شبلی) (۲) ز۔ (شہرزوری نسخۂ ژوکووسکی) (۳) قپ۔ قفطی مطبوعۂ یورپ
(۴) قم (قفطی مطبوعۂ مصر) [2] ز۔ مدبر، [3] ش۔ خاطری،

۳۔ وکم عصبۃٍ ضلّت[1] عن الحق فاهتدت بطرق[1] الهدیٰ من فیضی المقاطر[2]

کتنے لوگ ہیں، جو حق سے گمراہ ہوگئے تھے، میرے فیضِ باران سے انھوں نے راستہ پایا

۴۔ فان صراطی[2] المستقیم بصائر نُصبن[3] علی وادی العمی کالمناظر[4]

کیونکہ میری راہ راست وہ بصیرتیں ہیں جو ضلالت کی وادی میں پلوں کی طرح نصب ہیں

۵۔ اذا قنعت[5] نفسی بمیسور بلغۃٍ یحصّلها بالکدّ کفّی وساعدی

جب میرے نفس نے ایسے معمولی توشہ پر قناعت کرلی، جس کو میرے دست و بازو محنت سے حاصل کرتے ہیں

۶۔ امنتُ تصاریف الحوادث کلّها فکن یا زمانی موعدی[6] او مواعدی

میں تمام حوادث کی گردشوں سے بےخوف ہوگیا تو اب اے زمانہ خواہ تو مجھے دھمکات دلا میں یا مجھ سے نیک سلوک کا وعدہ کر تیوا

۷۔ و هبنی[7] اتخذتُ الشعرئین[8] منازلی وفوق مناط الفرقدین مصاعدی

اور یہ فرض کر کہ میں نے دونوں شعریٰ ستاروں کو اپنی منزل بنایا، اور دونوں فرقد ستاروں کے اوپر میری جائے صعود ہے

۸۔ الیس قضی[9] الافلاک فی دورها بان تعید[10] الی نحس جمیع المساعد

پھر کیا آسمانوں نے اپنی گردش میں یہ فیصلہ نہیں کرلیا ہے کہ وہ ہر خوش بختی کو آخرکار بدبختی کی طرف لوٹا دینگے

۹۔ متی ما دنت دنیاک کانت مصیبۃ فواعجبًا من ذا القریب المباعد

جب تیری دنیا تجھ سے قریب ہوگی تو مصیبت بنجائیگی تو اے افسوس اس قریب پر جو دور ہو جانیوالا ہے

---

[1] ش۔ نطرق، [2] ش۔ صراط، [3] ز۔ نصبن، [4] ز کا لقفا (غلط)

[5] ق۔ رضیت، [6] ش و ز، مساعدی، [7] ز۔ رمتی (بےمعنی) [8] ز۔ الشعربین، (غلط) بمناسبت فرقدین شعریین چاہیے، والمراد شعری العبور و شعری الدبور کما صحح شیخنا شبلی، [9] ش و ز، الیس قضی الرحمان فی حکمہ بان

[10] ق۔ من، [11] ز و ش۔ یعید،

۱۰- اذا کان محصول الحیوۃ منیۃ — فسیّان حالا کل ساع و قاعد

جب زندگی کا حاصل موت ہے، تو ہر کوشش کرنے والا، اور بیٹھ رہنے والا حال میں برابر ہے

۱۱- فیا نفس صبرًا عن مقیلک انّما — تخرّ ذُراہ بانقضاض القواعد

تو اے دل اپنے خوابگاہ سے صبر کرہ کہ بنیادون کے گرنے سے، اوس کی بلندیان گر پڑینگی

۱۲- زجّیت دهرًا طویلًا فی التماس اخ — یرعی ودادی اذ ذو خلّۃ خانا

میں نے ایک بڑا زمانہ کسی ایسے بھائی کے ڈھونڈھنے میں صرف کیا، جو میری محبت کو اوس وقت قائم رکھے، جب دوست خیانت کرے

۱۳- فکم الفت وکم اخیت غیر اخ — وکم تبدّلت بالاخوان اخوانا

تو کتنون سے الفت کی، اور کتنے غیر بھائیون کو اپنا بھائی بنایا، اور کتنے بھائیون کو چھوڑ کر پھر دوسرون کو بھائی بنایا

۱۴- وقلت للنفس لمّا عزّ مطلبها — باللہ لا تالفی ما عشت انسانا

تو دل سے میں نے کہا جب اسکی طلب ناکام رہی کہ اب خدا کا واسطہ، جبتک تو زندہ ہے، کسی کو دوست نہ بنا

یہ آخر کے تین شعر (۱۲ و ۱۳ و ۱۴) صرف شہرزوری میں ہیں، مگر ابو منصور ثعالبی المتوفی سنہ ۴۲۹ھ نے یتیمۃ الدہر قسم رابع میں ابو سہل سعید بن عبد العزیز نیلی المتوفی سنہ ۴۲۰ھ کے حال میں اس کے اشعار کے ضمن میں ان کو نقل کیا ہے، ابو سہل نیلی کا حال یتیمہ کے علاوہ عیون الانبار لابن ابی اصیبعہ (جلد اول صفحہ ۲۵۳ مصر) اور معجم الادبا، یاقوت (جلد ۴ صفحہ ۲۴۰ مصر) میں بھی ہے، ان میں نیلی کے

لہ ز - فشتان ۲ یہ شعر صرف قفطی میں ہے، ۳ ش - برحمت، ۴ شہرزوری کے پیش نظر نسخون میں اذا ما خُلۃ ہے، مگر قزوینی نے حواشی چہار مقالہ میں اس کی جگہ اذ ذو خلۃ نقل کیا ہے جو صحیح ہے،
۵ ز - حانا،

چند شعر ہین، مگر ان مین یہ تین نہین ہین، مگر بہرحال ثعالبی کی کتاب مین ان شعرون کے ہونے سے اتنا قطعی ثابت ہے کہ یہ شعر خیام کی پیدائش سے پہلے ہی دنیا مین موجود تھے اور اس لیے ان اشعار کی خیام کی طرف نسبت شہرزوری کی غلط فہمی یا غلط بینی ہے،

ترک مصنف رضا توفیق بے نے ترکی مین، اور شامی عرب مترجم ودیع بستانی نے عربی مین رباعیات خیام کے مقدمون مین خیام کے پانچ اور عربی شعر نقل کئے ہین مگر چونکہ ان کا کوئی قدیم حوالہ ان مین مذکور نہین ہے، اس سلئے ہم اُن کو قلم انداز کرتے ہین،

مگر ظاہر ہے کہ خیام جب عربی مین بھی شاعری کرتا تھا تو صرف یہی چند شعر تو اوس کی ملکیت نہین ہو سکتے، اس کے اور بھی عربی اشعار ہونگے، مگر افسوس ہے کہ وہ ہم تک نہین پہنچے،

فارسی رُباعیات

خیام کچھ بھی تھا، اور کچھ بھی ہو، مگر آج اسکی شہرت صرف اسکی فارسی رباعیات کے بدولت قائم ہے، خصوصاً آج لوگون کو اس سے جو دلچسپی ہے وہ صرف اسلئے ہے کہ یورپ، فٹز جیرلڈ کے انگریزی ترجمہ کے بدولت اس سے دلچسپی لے رہا ہے، ورنہ تنہا ایک رُباعی گو شاعر کی حیثیت سے مشرق مین اس نے کوئی بڑا درجہ نہین پایا ہے،

رُباعی گوئی ایک زمانہ دراز سے عجم کے مسلمان فلاسفہ اور صوفیہ کے فضل و کمال کا جزلازم

رہی ہے، اور جب سے ہماری فارسی زبان مین رُباعی کی پیدائش ہوئی ہے وہ فلاسفہ اور صوفیہ کے آغوش مین پرورش اور نشوونما پاتی رہی ہے، اسلیے ضرورت ہے کہ اس کی تاریخ پر اس سلسلہ مین ایک نظر ڈالی جاے، اور بتایا جاے کہ تمام اصناف سخن مین سے رُباعی ہی کیون ان خشک مزاجون کے پسند خاطر ہوئی، نیز خیام کے زمانہ تک رُباعی کی صنف نے جہانتک ترقی کی تھی اسکا بیان اور اسی تقریب سے ان مین سے اکثر لوگون کا حال آجائیگا جنکے کلام سے خیام کا کلام مخلوط ہو گیا ہے

رباعی کی تاریخ فارسی کے اصناف سخن مین رُباعی گو چار مصرعون کی مختصر نظم ہوتی ہے، مگر اس کو زہ مین سمندر بند ہوتا ہے، بڑے سے بڑا فلسفیانہ خیال، دقیق سے دقیق اخلاقی نکتہ، اور پیچیدہ سے پیچیدہ صوفیانہ مسئلہ جو صفحون اور دفترون مین نہین سماتا، ان دو سطرون مین پورا کا پورا ادا ہو جاتا ہے،

وجہ تسمیہ "رباعی" عربی زبان کا لفظ ہے جس کے معنی "چار والے" کے ہین، عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ چونکہ یہ چار مصرعون سے مرکب ہوتی ہے، اسلیے اس کو رباعی کہتے ہین، چنانچہ دولت شاہ نے تذکرہ (سنہ ۸۹۲ھ) مین اسکی یہی وجہ تسمیہ بیان کی ہے، کہ

"تا فضلاء لفظ دو بیتی را نکو ندیدند، گفتند کہ این چہار مصراع است رباعی می شاید گفتن" (صفحہ ۳۱ گب)

لیکن محمد بن قیس رازی نے جس کی تالیف و تصنیف کا عہد سنہ ۶۱۴ھ سے حدود سنہ ۶۳۰ھ تک ثابت ہے[1]، اپنی مشہور تصنیف المعجم فی معاییر اشعار العجم مطبوعہ گب مین رباعی کی ایجاد و پیدائش کے سلسلہ مین لکھا ہے کہ "اہل عرب اس کو رباعی اس لیے کہتے ہین کہ بحر ہزج جسمین رباعی کہی جاتی

---

[1] اتابک سعد زنگی اول بادشاہ فارس (۵۹۹ھ۔ ۶۲۸ھ) کے دربار سے اس کا تعلق تھا، علم عروض و قوافی مین یہ اس کی نہایت اہم کتاب ہے، سنہ ۱۹۰۹ء مین گب میموریل سیریز لندن مین یہ کتاب چھپی ہے، اسکا ایک قلمی نسخہ کتبخانۂ ندوۃ العلماء لکھنؤ مین موجود ہے،

ہے، چار اجزاء سے مرکب ہوتی ہے، اور اسلیے اس وزن کا ایک مصرع عربی مین دو جز کا ایک شعر ہو جاتا ہے، اور اس طرح چار مصرعون مین چار شعر ہو جاتے مین[۱]" رازی کے اس بیان کی تائید معیار الاشعار نام[۲] فارسی عروض کی ایک قدیم کتاب (۶۴۹ھ) سے ہوتی ہے، یہ کتاب مفتی سعد اللہ مرحوم مرادآبادی المتوفی ۱۲۹۴ھ کی شرح کے ساتھ ہندوستان مین چھپی ہے، اسمین یہ عبارت ہے

"وقدما بران شعر بسیار گفته اند و بیشان هر مصراع را قسمی آورده اند و آنرا بیتی می شمرده اند مانند رجز مشطور یا منہوک و مانند اشعار تازیان . . . . . . و باین سبب ترانه (رباعی) راقدما چهار بیت می گرفته اند و آنرا چهار بیتی خوانده اند و بتازی رُباعی، و در هر چهار قافیه آوردن لازم می شمرده، امّا نزدیک متاخران چون مربعات این اوزان مستعمل نیست این اوزان متروک است، و هر بیتی را ازین ابیات مصراعی می شمرند و رُباعی را دو بیتی میخوانند، و قافیه شرط نمی کنند،

اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ رُباعی کا نام رُباعی چار مصرعون کی وجہ سے نہین بلکہ چار مصرعون کے چار شعر ہو جانے کی وجہ سے پڑا ہے،

الغرض محمد رازی اور مؤلف معیار الاشعار جیسے قدیم محققین عروض کے بیانات سے یہ بات تو مسلم ہو گئی کہ رباعی پہلے دو دو جزء کا ایک ایک مصرع ہو کر چار مصرعون مین چار شعر

[۱] المعجم ص ۹۰، [۲] تنقید شعر العجم کے فاضل مؤلف پروفیسر شیرانی نے اپنے مضمون کے پہلے نمبر مین اسکو کسی تذبذب کے بغیر محقق طوسی کی تالیف بتایا ہے، معلوم نہین ان کے سامنے اس کی کیا سند ہے، درانحالیکہ مشرق و مغرب کے فضلاء اس نسبت کے قبول کرنے مین تردد کرتے ہین، چنانچہ علامہ عبد الوہاب قزوینی نے معجم کے دیباچہ مین (ہ) تصریح کی ہے کہ "کتاب مرغوب معیار الاشعار است در علم عروض و قوافی کہ در ۶۴۹ھ تالیف شدہ و مصنف آن معلوم نیست .... و سید مفتی سعد اللہ مرادآبادی شارح المتوفی سنہ ۱۲۹۴ھ تالیف این کتاب را بخواجہ نصیر الدین طوسی معروف متوفی ۶۷۲ھ نسبت دادہ است، ولے معلوم نیست از روی چہ ماخذ" ڈاکٹر ریو نے برٹش میوزیم لائبریری کی فارسی کتابوں کی فہرست ص ۵۲۵ مین بعینہ یہی لکھا ہے اور بتایا ہے کہ محقق طوسی کی تصانیف کی فہرست مین یہ نام نہین،

ہوتی تھی، اوران چارون شعرون کے اواخر متحد القافیہ ہوتے تھے، مثلاً

۱- در منزلِ غم فگندہ مفرش مائیم

۲- وزآبِ دو چشمِ دل بر آتش مائیم

۳- عالم چو ستم کند ستمکش مائیم

۴- دستِ خوشِ روزگار ناخوش مائیم (منسوب بہ رودکی)

سوال یہ ہے کہ دو دو جزر کا اس طرح ایک ایک شعر ہو جانا، آیا فارسی مین تھا، اور اسلیے ہی اسکو چار بیتی کہتے تھے، یا عربی مین تھا، اور اسلیے اسکو رباعی کہتے تھے، مؤلف معیار الاشعار نے صرف "قدما" یعنی پہلے لوگ لکھا ہے جس سے فارسی و عربی کی تخصیص نہین نکلتی، مگر محمد ابن قیس رازی نے تصریح کی ہے کہ یہ رباعی (چار بیتی) کہنے والے قدما، عربی کے شاعر تھے، کیونکہ اس کا ثبوت نہین ملتا کہ عربی کیطرح فارسی اہل عروض بھی ایک لفظ کے حرفون کو توڑ کر کبھی دو مصرعون مین بانٹتے تھے،

بہرحال عربی کی طرح چونکہ فارسی مین دو دو جزر، چار مصرعون کے چار شعر فارسی مذاق سلیم کے مطابق نہین تھے، اس لیے اہل فارس نے ان کو دو ہی شعر قرار دیا، اوراس لیے

ؔ سلسلۂ شعر العجم کے وسیع النظر ناقد پروفیسر شیرانی نے تنقید کے پہلے نمبر (رسالہ اردو اورنگ آباد دکن) مین رباعی کی بحث پر دو صفحے لکھے ہین اور معیار الاشعار کی مذکورۂ بالا عبارت کے لفظ "قدما" سے اتنی وسعت پیدا کر لی ہے کہ یہ دعوی کر دیا ہے کہ "قدیم الایام مین ایران مین ایک خاص قسم کی نظم جسکو چار بیتی کہا جاتا تھا رائج تھی، اس کے اوزان عربی اوزان سے غالباً مستخرج نہین ہین، بلکہ ایران زاد اور مقامی معلوم ہوتے ہین حالانکہ ان مین سے ہر دعوی ثبوت کا محتاج ہے، اہل عروض اہل موسیقی کی دنیا (قابوس نامہ کا حوالہ آتا ہے) کا جہان تک تعلق ہے، یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ ارباب فن کے یہان یہ چیز نو پیدا تھی، اور اسلام کے بعد اہل فن کے استعمال مین آئی ہے،

اس بارہ مین جو میرا خیال ہے وہ آگے آتا ہے،

اس کو دوبیتی ہی کے نام سے یاد کیا، اور مذاق عرب پر چار شعر ہو جاتے تھے، اس لیئے انھون نے رباعیہ کہا، مگر پھر وہ بھی اہل فرس کے تتبع مین اُسکو دو ہی شعر بنا کر دوبیتی بھی کہنے لگے، چنانچہ عربی مین رباعیہ اور دوبیتی دونون کہتے ہین،

فارسی رباعی مین متاخرین تو عموماً صرف پہلے، دوسرے اور چوتھے مصرعون مین قافیے لاتے ہین، مگر چوتھی پانچوین صدی کے شعرا، فارسی پہلے، دوسرے اور چوتھے مصرعون کیساتھ تیسرے کو بھی اکثر ہم قافیہ لایا کرتے تھے، مگر اس کا قطعی لزوم ان کے ہان بھی نہ تھا، چنانچہ رودکی، فردوسی، عنصری وغیرہ کی رباعیون مین کبھی تیسرے مصرع مین قافیہ ہے اور کبھی نہین ہے، اور یون کبھی کبھی قافیہ لے آنا تو سعدی جیسے متاخر کے ہان بھی پایا جاتا ہے[1]،

عربی کی رباعیون مین چارون مصرعون کا ہم قافیہ لانا اسلیئے ضروری تھا، کہ اس کا ہر مصرع شعر ہوتا تھا، اس پر مستزاد یہ کہ بعض جدت پسندون نے قافیہ کے ساتھ ردیف کی بھی شرط کر لی، چوتھی صدی کے خاتمہ اور پانچوین صدی کے آغاز مین خراسان و ترکستان کے ایک ادیب احمد بن حسین الخلیب تھے، جو عربی و فارسی دونون زبانون کے شاعر تھے، انھون نے عربی مین رباعیان کہی ہین،

۱- قد ھاض فراقہ فقا ہی و اللہ

---

[1] ناقد شعر العجم نے اپنے اسی پہلے سلسلہ مین یہ بے سند دعوی کیا ہے، جس کا مدار ساتوین صدی کی معیار الاشعار ہے کہ قدما (کس عہد تک کے قدما؟) تمامتر چہار بیتی کہتے تھے، جسکے چارون مصرع ہم قافیہ ہوتے تھے، اور اس سے نادر تر دعوی یہ ہے کہ چہار بیتی کی اب کوئی مثال نہین پائی جاتی، حالانکہ ایسی رباعیان جن کے چارون مصرعے ہم قافیہ ہون عوفی کی لباب الالباب کے قدماء کے حالات مین دس بارہ سے زیادہ ہین، اور بعد کے شعراء کے یہان بھی ایسی رباعیان ملتی ہین،

۲- واستہلک ھجرہ   قراری واللہ

۳- اذری الدہر لیلی و   نہاری واللہ

۴- لم یغن عن الھوی   حذاری واللہ

۱- ابلی جسدی ھوی   ظلوم جانی

۲- قد ھجن قدہ   قضیب البان

۳- یا من اضحی وما   لہ من ثانی

۴- ما ضرک لو فککت ھذا العانی

ابوالحسن علی باخرزی، المتوفی ۴۶۷ھ نے اپنی کتاب دمیۃ القصر مین ذکر کیا ہے کہ مین نے اس سے پہلے اس طریقہ پر رباعی نہین سنی تھی" لم اکن سمعت ھذہ الطریقۃ " یہانتک کہ میرے والد نے ابوالعباس باخرزی کی چند رباعیان اسی طرز کی سنائین جنمین ایک یہ ہے:

۱- قد صیرنی الھوی   اسیر الذلۃ

۲- واستنھکنی وما   بجسمی علۃ

۳- واستاصل ھجرہ   بصبری کلہ

۴- لاحول ولا قوۃ الا باللہ

عام طور سے رباعی کا وزن لاحول ولا قوۃ الا باللہ جو مشہور ہے، دیکھو کہ اوسکی سند کتنی پرانی ہے،

اس کے بعد باخرزی نے لکھا ہے کہ میرے باپ حسن باخرزی نے اسطرح کی بہت سی

رُباعیان کہین جنمین ایک یہ ہے،

۱- اعطیتُك یا بدر عنان القلب

۲- لازلت اری ھواك شان القلب

۳- لولم یکن الصد صوان القلب

۴- انزلتك واللہ مکان القلب

پھر علی باخرزی نے خود اپنی ایک رُباعی لکھی ہے،

۱- قد ملّ ھوای فافترشت الملّہ

۲- خلّ بوصاله لیبدّ الخلّة

۳- ادمی کبدی بسیف ھجر سلّہ

۴- ما اجورہ علیّ سبحان اللہ

آپ دیکھین کہ ان سب رباعیات کے چارون مصرعون مین قافیے ہین، حالانکہ اسی عہد کی بلکہ اس سے پیشتر کی فارسی رباعیون مین اسکی پابندی مطلق نہین ہے، عمارہ مروزی جو چوتھی صدی کے اواسط مین تھا، کہ اس نے سامانی وغزنوی دونون دربارون مین رسوخ پایا تھا، کہتا ہے،

آن می بدست آن بت سیمین من نگر | گوئی کہ آفتاب بہ پیوست با قمر
وان ساغری کہ سایہ بیفگند می برو | برگ گل سپید است گوئی بلالہ بر

۱ دمیۃ القصر باخرزی، ص۱۰۱، حلب، ۲ لباب الالباب عوفی، جلد دوم، ص۲۵

تیسرا مصرع قافیہ سے خالی ہے،

رباعی کے دوسرے نام فارسی مین رُباعی کا سب سے پرانا نام غالبًا "ترانہ" ہے، اسدی طوسی نے جو ۴۵۸ھ مین موجود تھا اپنی کتاب "لغت فرس" مین جو فارسی کا قدیم ترین موجود لغت ہے ترانہ کے معنی "دوبیتی" کے لکھے ہین، (ص۱ ابرلن ۱۸۹۷ء) عربی مین دو نام پائے جاتے ہین، رُباعیہ اور دوبیتی، چنانچہ قاضی ابوعلی محسن بن علی تنوخی المتوفی ۳۸۴ھ کی کتاب نشوار المحاضرہ مین رُباعیات کا لفظ موجود ہے، (ص۲۸ مصر مرگیولیتھ) اور باخرزی المتوفی ۴۶۷ھ کی دُمیتہ القصر مین بھی رُباعیات ہی کا لفظ ہے (ص۱۴۲، حلب)

فارسی مین، امیر کیکاؤس نے قابوس نامہ (تالیف ۴۷۵ھ) مین اپنی رُباعیان جابجا نقل کی ہین، لیکن ہر جگہ ان کو مختلف نامون سے یاد کیا ہے، کہین "دوبیتی" کہا ہے، "اندرین گلہ پیری مراد دوبیتی است" (ص۴۸ المبیٔ) دوسری جگہ "رباعی" کہا ہے (ص۵) لیکن عمومًا صرف "بیت" کہنے پر اکتفا کی ہے، (ص۲۸ و ص۲۵ و ص۴۴ و ص۲۷ و ص۱۱۴) باب سی و پنجم "اندر آئین و رسم شاعری" مین مختلف اصناف سخن کے سلسلہ مین "غزل و ترانہ" کہا ہے، "اگر غزل و ترانہ گوئی سہل و لطیف تر گوئی، و بقوافی معروف گوئی پھر آگے چل کر ہے، "و غزل و ترانہ تر و آبدار گوئی" (ص۱۴۴ المبیٔ) محمد بن قیس رازی نے معجم (۶۱۴ھ۔۶۳۰ھ) مین ذرا ذرا سے فرق سے اسکے حسب ذیل نام بتائے ہین،

قول:۔ ہرچہ ازان جنس بر ابیات تازی (عربی) سازند آنرا قول گویند

غزل:۔ و ہرچہ بر مقطعات پارسی باشد آنرا غزل خوانند

ترانہ، اہل دانش ملحونات این وزن را ترانہ نام کردند

دوبیتی، وشعر مجرد آنرا دوبیتی خوانند، برای آنکہ بنای آن بر دو بیت بیش نیست،

رباعی، و مستعربان را رباعی خوانند، از بہر آنکہ بحر ہزج در اشعار عرب مربع الاجزاء

آمدہ است، پس ہر بیت ازین وزن دو بیت عربی باشد، (ص ۹۰)

قدماء کے کلام مین "غزل و ترانہ" کا لفظ ساتھ ساتھ آتا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس

عہد تک غزل کی موجودہ اصطلاح پختہ نہین ہوئی تھی،

رباعی کی ایجاد اہل ادب اور اہل تذکرہ جنکا خیال ہے کہ رباعی اتفاقیہ ایجاد کا نتیجہ ہے اسکے

متعلق ایک قصہ بیان کرتے ہین کہ غزنین یا سجستان کے کسی شہر مین چند لڑکے گولی کھیل

رہے تھے، ایک گولی لڑھکتی ہوئی سوراخ کے پاس آئی، اس پر خوشی کے عالم مین ایک لڑکے

کے منھ سے بیساختہ نکلا،

غلتان غلتان ہمی رود تا بن گو،

اتفاق سے کوئی صاحب ذوق وہان کھڑا تھا، اس کو یہ وزن بہت پسند آیا اُسنے

اس کا وزن عروضی دریافت کیا، اور پھر وہ اور شعراء مین مقبول ہوکر رواج پذیر ہوگیا،

یہ اس قصہ کا قدر مشترک ہے، لیکن معجم اور تذکرۂ دولت شاہ کے بیانون مین باہم

فرق ہے، دولت شاہ[۲] (تالیف ۸۹۲ھ) مین ہے کہ یہ بچہ صفاریہ خاندان کے بانی یعقوب

صفار المتوفی ۲۶۵ھ کا لڑکا تھا، وہ صاحب ذوق خود یعقوب صفار تھا، جو کھڑا اپنے

[۱] یہ متن معجم کی روایت کے مطابق ہے، دولت شاہ مین "بن گو" ہے، متاخرین نے اسکو "تا سر کو" کر دیا ہے، [۲] تذکرۂ دولت شاہ صفحہ

بچہ کا تماشا دیکھ رہا تھا کہ دفعۃً بچہ کی زبان سے یہ برجستہ مصرع نکلا یعقوب کو یہ وزن پسند آیا، لیکن چونکہ اس وقت تک یہ وزن شعرا میں مستعمل نہ تھا اس لیے اس نے ابو دلف عجلی اور ابن الکعب کو جو دربار کے شاعر تھے بلوا کر پوچھا کہ یہ کون بحر ہے، انھوں نے تحقیق کر کے بتایا کہ یہ بحر ہزج کی ایک قسم ہے، اور اس پر اسی وزن کے تین اور مصرع لگا کر دو شعر پورے کر دیئے اور دو بیتی اس کا نام رکھا،

لیکن اس سے متقدم اور مستند تصنیف معجم کے مصنف محمد بن قیس رازی نے بڑی عبارت آرائی کیساتھ اس واقعہ کو اسطرح لکھا ہے کہ غزنین کی ایک سڑک پر چند خوشرو بچے گولی کھیل رہے تھے، تماشائیون کا ہجوم تھا، انھین مین ایک طرف ایک شاعر بھی کھڑا تھا، جس کی نسبت رازی کا گمان ہے (پندارم) کہ وہ رودکی تھا، دفعۃً بچہ کی زبان سے وہ موزون مصرع نکلا، شاعر کو یہ وزن بہت پسند آیا اور اس نے تین مصرع اور لگا کر دو بیتی کر دیا، اور ترانہ نام رکھا[1]، کہ ایک حسین خوشرو کی زبان سے نکلا تھا،

اگر پہلی روایت صحیح ہے تو رباعی کی ایجاد کی تاریخ تیسری صدی ہجری کے اواسط کا زمانہ ہوگا، کہ یعقوب صفار نے جس کے سامنے کا یہ واقعہ ہے ۲۶۵ھ مین وفات پائی ہے، اور پہلے رباعی گو اس کے دربار کے شاعر ابو دلف اور ابن کعب ہونگے، لیکن اگر دوسری روایت صحیح ہے تو یہ چوتھی صدی ہجری کے شروع کا واقعہ ہوگا، اور پہلا رباعی گو (رازی کے "پندار" مین) رودکی المتوفی ۳۲۹ھ[2] ہوگا، اور یہ فخر صفاریہ کے بجاے سامانیہ کو حاصل ہوگا، کہ رودکی

---

[1] معجم ص ۵۲ [2] انساب سمعانی لفظ "رودکی" اہل تذکرہ مین ۳۰۴ھ مین اسکی تاریخ وفات کی شہرت غلط ہے،

نصر بن احمد سامانی المتوفی ۳۳۱ھ کے دربار کا شاعر تھا، جو آٹھ برس کے سن مین ۳۰۱ھ مین تخت نشین ہوا تھا، اور ہرات کے مشہور سفر مین رودکی اس کے ساتھ تھا،

لیکن اگر تحقیق کا قدیم مواد ہمارے سامنے ہوتا، تو اس ایجاد کی تاریخ کا پتہ اس سے بھی کچھ پہلے مل سکتا، اسدی طوسی نے جو سلطان محمود کا معاصر تھا اور جس نے ۴۵۸ھ مین گرشاسب نامہ نظم کیا ہے، اپنی کتاب لغت فرس مین ترانہ کے تحت مین لکھا ہے،

" ترانہ دوبیتی بود، فرخی گفت،

زدلآویزی وتری چو غزلہاے شہید   وزغم انجامی وخوشی[1] چو ترانہ بوطلب

شہید بن حسن بلخی جسکا اس شعر مین ذکر ہے امیر نصر بن احمد سامانی مذکور الصدر کا معاصر تھا اور رودکی المتوفی ۳۲۹ھ نے اسکا مرثیہ لکھا ہے، شہید کی غزلون کے بالمقابل ابوطلب کے ترانے (رباعیات) مشہور تھے، ابوطلب نام کسی شاعر کا پتہ ہم کو نہین چلتا، فرخی جسکا یہ شعر ہے اس نے ۴۲۹ھ مین وفات پائی ہے، اسلئے ابوطلب ترانہ گو کا زمانہ اس سے تو بہر حال پہلے تھا، ایک خیال ہوتا ہے کہ ابوطلب، ابودُلف تو نہین؟ مگر یہ امر سراپا تحقیق طلب ہے، اور اگر یہ صحیح ہے تو ترانہ گوئی کا زمانہ تیسری صدی ہجری کے اوائل مین پہنچ جائیگا،

لباب الالباب عوفی مین حنظلہ بادغیسی کی حسب ذیل دو بیتین ملتی ہین جو رباعی

---

[1] پروفیسر شیرانی نے تنقید شعر العجم کے پہلے نمبر مین اس شعر کو کہین سے نقل کیا ہے، مگر اپنے متن کا ماخذ نہین بتایا ہے، جو اسدی کے متن سے بہت کچھ مختلف ہے، شیرانی صاحب لکھتے ہین:

ازدلآویزی ونغزی چون غزلہائے شہید   وزدلآویزی وخوبی چون ترانہ بوطلب

بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ پروفیسر صاحب نے کسی متاخر ماخذ کو سامنے رکھا ہے، جس نے فرخی کے قدیم الفاظ مین متاخرین کے محاورون کے مطابق تصرف کر دیا ہے،

کے وزن پر ہین،

یارم سپند اگرچہ بر آتش ہمی فگند — از بہر چشم تا نرسد مر ورا گزند

او را سپند و آتش نا ید ہمی بکار — با روی ہمچو آتش و با خال چو سپند[1]

حنظلہ بادغیسی امراے طاہریہ کے عہد مین تھا جنکا زمانہ ۲۰۵ھ سے ۲۵۹ھ تک ہے،

مجمع الفصحا نے نہین معلوم کس حوالہ سے حنظلہ کا سال وفات ۲۱۹ھ لکھا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رباعی کی تاریخ رودکی بلکہ ابودلف اور ابن الکعب سے بھی پہلے سے شروع ہوتی ہے، اور سامانی بلکہ صفاری کے بجاے طاہری دربار کو اسکی اولیت کا فخر پہنچتا ہے، حنظلہ صاحب دیوان تھا، اس کے دیوان کا حوالہ چہار مقالہ کی ایک حکایت مین مذکور ہے[2]،

اندرین حالات، ایجادِ رباعی کے ان قصون کے تاریخی نتیجہ کا ثبوت بہت کچھ مشتبہ ہے[3]

---

[1] لباب الالباب عوفی جلد دوم ص ۲۵، [2] چہار مقالہ ص ۲۶ اگب،

[3] یہ قصے اس لیے مشتبہ ہین کہ جن دو کتابون مین ان کا ذکر ہے، وہ یعقوب صفار اور رودکی کے سینکڑون برس بعد لکھی گئی ہین، اور یہ بھی کہ ان دو مین سے کسی نے اپنے مقدم ماخذون کا ذکر نہین کیا ہے، معجم کے مصنف رازی نے تو اس قصہ کو اس طرح لکھا ہے کہ وہ بالکل افسانہ معلوم ہوتا ہے، ساتھ ہی اس نے یہ لکھا ہے کہ "پندارم رودکی" جس سے صاف ظاہر ہے کہ اس کے اس قصہ کا ماخذ تحریری نہین بلکہ کوئی زبانی روایت ہے، پھر اس نے قصہ کی سرزمین غزنین بتائی ہے، حالانکہ رودکی کے عہد مین غزنین کوئی آباد شہر نہ تھا، دولت شاہ نے اپنی روایت مین یعقوب صفار کے دربار کے جن دو شاعرون کے نام لیے ہین، ان مین سے ابن الکعب سے ہم واقف نہین، البتہ رابعہ بنت الکعب (دختر کعب) کا ذکر ملتا ہے جو عہد سلاطین غزنین (پانچوین صدی) مین تھی، (عوفی، ۲-۶۱) دوسرے شاعر ابودلف عجلی کا تذکرہ سیاسی و ادبی کتابون مین ملتا ہے، یہ شخص نسلاً عرب اور مامون و معتصم کے عہد مین ایران کا سپہ سالار تھا، قاسم بن عیسیٰ نام تھا، ابن خلکان نے اسی نام کے تحت مین اوس کا پورا حال لکھا ہے، ۲۲۶ھ مین اسنے وفات پائی، حمزہ (بن حسن) اصفہانی (المتوفی ۳۶۰ھ) نے بھی تاریخ اصفہان مین اسکا حال لکھا ہے، محمد بن اسحاق ندیم (الموجود ۳۷۵ھ) نے الفہرست مین اس کے ادبی اور موسیقیانہ فضائل کا حال چند سطرون مین درج کیا ہے، (ص ۱۶۵ مصر) اور حمد اللہ مستوفی نے تاریخ گزیدہ مین اس کے قبیلہ کے کرج مین آکر بسنے کا زمانہ ہارون رشید کا عہد بتایا ہے، (ص ۴۴۰ گب) یہ شخص بجائے خود امیر اصفہان، اور سیاسی حیثیت سے یعقوب کے برابر تھا، طبری اور ابن اثیر مین اسی حیثیت سے اسکا نام آیا ہے، ابن ندیم نے بھی اسکو امیر لکھا ہے، اس کا زمانہ امیر یعقوب صفار سے پہلے تھا، یعقوب صفار کے عہد مین اسکے

خیام ۳۰ ...

البتہ اس حد تک ایک قدیم سند سے ثابت ہے کہ ترانہ عورتون اور بچون کا خاص راگ تھا کیکاؤس قابوس نامہ (۴۷۵ھ) مین "آئین خنیاگری" کے تحت مین کہتا ہے،

بس کودکان و زنان و مردمانِ لطیف طبع برخی بے بہرہ ماندند، کہ ترانہ گفتن پدید آمد، این ترانہ را ہم نصیب آن قوم کردند" (ص ۱۴۲ بمبئی)

اس قدیم شہادت سے ثابت ہوتا ہے کہ اس وزن کا تعلق ابتداءً بچون اور عورتون سے تھا، اور بعد کو دوسرے نازک طبع اہل ذوق نے اس کو قبول کر لیا،

خیال ہوتا ہے کہ اولاً یہ وزن عورتون اور بچون نے پیدا کیا تھا، اور اسمین وہ گیت اور راگ گایا کرتے تھے، اور اہل شعر کے ہان اس وزن کا رواج نہ تھا، مگر کسی اتفاقی واقعہ کے سبب سے جیسا کہ اوپر کے قصون مین ہے کسی قدیم مشہور شاعر نے اس کو فن عروض کی بحر ہزج کی ایک شکل کے مطابق پاکر اس کو فن مین داخل کر لیا اور شعراء نے اس نئے اضافہ کو قبول کر کے اسمین ایک تفنن پیدا کیا، اور چونکہ سامانی و سلجوقی و غزنوی عہد کے شعراء عموماً ذولسانین یعنی عربی و فارسی دونون کے ماہر ہوتے تھے، اس لیے عربی و فارسی دونون مین رباعی اور دوبیتی کے نام سے اس کا رواج ہوا،

ابتدائی رباعی گو رباعی گو صوفیہ بلکہ شعراء کے ضمن مین تذکرون مین سب سے پہلا نام حضرت بایزید بسطامی المتوفی سنہ ۲۳۴ھ کا ملتا ہے، چنانچہ مجمع الفصحاء مین یہ تین رُباعیان ان کے نام سے ہین، (جلد اوّل ص ۶۵ ایران)

(بقیہ حاشیہ ص ۱) بیٹے عبد العزیز بن ابی دلف کا نام اصفہان کے سیاسیات کے سلسلہ مین آتا ہے،

اے عشق تو کشتہ عارف و عامی را | سودائے تو گم کردہ نکو نامی را
ذوق لب میگون تو آورد برون | از صومعہ بایزید بسطامی را
مارا ہمہ رہ بکوئے بدنامی باد | وز سوختگان نصیب ماخامی باد
ناکامی ما چو ہست کام دل دوست | کام دل ما ہمیشہ ناکامی باد
گر قرب خدای طلبی دلجو باش | وندر پس و پیش خلق نیکوگو باش
خواہی کہ چو صبح صادق الوعد شوی | خورشید صفت باہمہ کس یکرو باش

لیکن زبان کی یہ صفائی جو اس زمانہ کے لحاظ سے بہت بعید ہے، اس نسبت کی صحت مین شک پیدا کرتی ہے، اور اس شک کی تائید والہ داغستانی کے بیان سے ہوتی ہے، معلوم ہوتا ہے کہ صاحب مجمع الفصحا، نے یہ رباعیات تقی اوحدی سے نقل کی ہین اور اس کی نسبت والہ داغستانی نے ریاض الشعرا مین حسب ذیل خیالات ظاہر کئے ہین:-

"راقم حروف را اعتماد بقول و ضبط تقی اوحدی نیست، چہ میر مذکور بسیار کم مایہ و کم تتبع بودہ، چنانچہ بعض رباعیات شیخ ابوسعید و بابا افضل کاشی را بنام شیخ بایزید قدس سرہ نقل کردہ، وحال آنکہ ہیچ کس از متقدمین و متوخرین و ارباب خبرت و اہل تحقیق ذکر نہ کردہ اند کہ شیخ بایزید شعر میفرمود، تقی اوحدی را نسیان بسیاری نیز بودہ، چنانچہ گاہ ہست کہ یک شعر را بنام سہ چہار کس نقل کردہ است" (نسخہ قلمی کتب خانہ ندوۃ العلماء، در ترجمہ حکیم سنائی)

۲- اس کے بعد دوسرا نام رودکی المتوفی ۳۲۹ھ کا آتا ہے، چنانچہ رودکی کا جو دیوان

لہ والہ داغستانی گو متاخر ہے، محمد شاہ کا معاصر تھا، مگر کاوش و تحقیق مین اسکا پایہ بلند ہے، جیسا کہ اسکے تذکرہ سے ظاہر ہے

ایران مین ۱۳۱۵ھ مین چھپا ہے، اس کے آخر مین ص ۱۰۰ سے ص ۱۱۲ تک رُباعیات کا عنوان ہے، اس کے تحت مین ۲۰۲ شعر کے ۱۰۱ منظومات ہین جنین عشقیہ، حکیمانہ، اخلاقی، اور خمریہ مضامین ہین، مگر وزن و قافیہ کے اعتبار سے ان مین صرف چھ منظومات ایسے ہین جو رُباعی ہین، اور بقیہ قطعے ہین، وہ چھ رباعیان یہ ہین، —

با آن کہ دلم از غم ہجرت خون ست اندیشہ کنم ہر شب و گویم یا رب	۱	شادی بغم تو ام زغم افزونست ہجرانش چنین است وصالش چونست
چشم زغمت بہر عقیقے کہ بسفت رازیکہ دلم زجان ہمی داشت نہفت	۲	بر چہرہ ہزار گل زبر ازم بشگفت اشکم بزبان حال با خلق بگفت
ہان تشنہ جگر، مجوی زین باغ ثمر بیہودہ مان کہ باغبانت بقفاست	۳	بیدستانیست این ریاض بدو در چون خاک نشستہ گیر و چون باد گذر
چون کشتہ بہ بینیت دو لب کردہ فراز بر بالینم نشستہ می گوئی بناز	۴	وزجان تہی قالب فرسودہ باز ای کشتہ ترا من و پشیمان شدہ باز
اے از گلِ سرخ، رنگ بربودہ و بو گل رنگ شود چو روی شوئی ہمہ جوی	۵	رنگ از پے رُخ ربودہ، بو از پی مو مشکین گردد چو مو فشانی ہمہ کو
چون کارِ دلم ز زلفِ او ماندہ گرہ اُمید ز گریہ بود، افسوس افسوس	۶	بر ہر رگ جان صد آرزو ماندہ گرہ کانہم شبِ وصل در گلو ماندہ گرہ

ایک اور رُباعی مجمع الفصحا مین ہے،

در منزل غم فگندہ مفرش مائیم ۔۔۔ وزآب دو چشم، دل بر آتش مائیم

عالم چو ستم کند ستمکش مائیم ۔۔۔ دست خوش روزگار ناخوش مائیم

حضرۃ الاستاذ نے مجمع الفصحاء کے حوالہ سے چھٹی رُباعی شعر العجم مین نقل کی ہے، اور ذوق شعری کی بنا پر فیصلہ فرمایا ہے کہ یہ صناعانہ کلام رودکی کا نہین ہو سکتا، (شعر العجم جلد اوّل، احوال رودکی)

اصل یہ ہے کہ رودکی کا کلام جو متقدمین کی تصریح کے مطابق ہزارہا شعرون پر مشتمل تھا ضائع گیا، اور جو دیوان قلمی یا مطبوعہ ملتا ہے، وہ حکیم قطران کے کلام سے مخلوط ہے[1] جسکا زمانہ رودکی کے سو برس بعد ہے، اس اختلاط کی وجہ سے ان رباعیون پر بھی یقین نہین کہ وہ واقعًا اسی کی ہین،

۳- رباعی گو حکیمون مین پہلا نام اور مطلق رباعی گویون مین تیسرا نام معلم ثانی ابونصر فارابی المتوفی ۳۳۹؁ھ کا ملتا ہے، فارابی گو نسلاً ترک تھا، مگر اس زمانہ مین عجم و ترکستان کی عام زبان فارسی ہی تھی، اور اس کے علاوہ وہ متعدد زبانون سے واقف تھا[2]، اسلئے

---

[1] رضا قلی خان ہدایت نے مجمع الفصحاء کے دیباچہ (ص۳) مین لکھا ہے :-

"طرفہ تر این کہ در زمان ما اشعاری کہ بنام ابو عبداللہ جعفر بن محمد الرودکی معروف و مشہور است در دیوان ابو منصور قطران مسطور است، و از وست"

اور پھر آگے چل کر رودکی کے حال مین (ص۲۳۷، طبع ایران) اس کو اور زیادہ وضاحت سے لکھا ہے، اور بتایا ہے کہ اس دیوان مین اکثر قصائد ابو منصور قطران کے ہین، لوگون کو نصر بن احمد سامانی ممدوح رودکی اور ابو نصر مملان ممدوح قطران کے درمیان اختلاط ہو گیا، تعجب ہے کہ آج رودکی کا دیوان ناپید ہے، حالانکہ سمعانی کے زمانہ مین (۵۰۶؁ھ، ۵۶۲؁ھ) اس کا دیوان ایران مین عام طور سے ملتا تھا، سمعانی مین ہے، السائر دیوانہ فی بلاد العجم (زیر لفظ رودکی) [2] تاریخ مختصر الدول ابو الفرج ملطی ص ۲۹۵ بیروت،

اسکی طرف فارسی رباعیات کا انتساب غیر متوقع نہین ہے، شہرزوری کی تاریخ الحکما مین ہے، اصلہ فارسی،

بہرحال تذکرون اور بیاضون مین اسکی طرف چند رباعیات منسوب ملتی ہین، مجموعۂ منتخبات دارالمصنفین مین حسب ذیل رباعیان اس کے نام سے درج ہین،

اے آنکہ شما پیر و جوان دیدارید ۔۔۔ ازرق پوشان گنبد دوارید
طفلے ز شما در بر ما محبوس است ۔۔۔ او را بہ خلاص ہمتی (؟) بگمارید

اسرار وجود خام و ناپختہ (؟) بماند ۔۔۔ وآن گوہر بس شریف ناسفتہ بماند
ہر کس ز سر قیاس حرفے گفتند ۔۔۔ وآن نکتہ کہ اصل بود ناگفتہ بماند

یہی دونون رباعیان کچھ لفظی تغیرات کے ساتھ مجمع الفصحا مین حکیم مذکور کے حال مین (جلد اول ص ۸۳) مندرج ہین، آخری رباعی ذرا سے فرق سے خیام کے ہان بھی ہے،

ایک اور مجموعہ (خیابان عرفان مرتبۂ محمد حسن بلگرامی) مین فارابی کے نام سے ایک اور رباعی لکھی ہے،

زان پیش کہ از جہان فرومانی فرد ۔۔۔ آن کن کہ نبایدت پشیمانی خورد
امروز بکن چو می توانی کارے ۔۔۔ فردا چہ کنی چو ہیچ نتوانی کرد

فارابی صوفی حکیم تھا، اور صوفیون کے لباس مین رہتا تھا[1]، مگر ان قرائن کے باوجود کوئی قدیم اور غیر مشکوک دلیل اس کے رباعی گو شاعر ہونے پر ہمارے ہاتھ مین نہین ہے،

[1] قفطی اور ابو الفرج ملطی ص ۲۹۴ طبع بیروت، درۃ الاخبار مین فارابی کے صوفیانہ کلمات بھی مذکور ہین،

بجز اس کے کہ شہرزوری نے تاریخ الحکما میں اس کے حال میں لکھا ہے، "وله اشعار حسنة حکمیة" اور اس کے اچھے حکیمانہ اشعار ہیں"۔ اور اس کے عربی حکیمانہ اشعار دو صفحون مین نقل کئے ہیں۔

۴۔ اس کے بعد شاعرانہ رنگ مین رودکی کے معاصر ابو شکور بلخی کا نام ملتا ہے، جسکا شمار سامانی عہد کے شاعرون مین ہے، ۳۳۶ھ مین اس نے آفرین نامہ ایک کتاب لکھی تھی، عوفی نے لباب الالباب (جلد دوم ص۲۱ گب) مین اسکا ذکر کیا ہے، اور شراب کے متعلق اس کے متعدد قطعے نقل کئے ہین، اور ایک یہ رباعی لکھی ہے،

اے گشتہ من از غم فراوانِ تو پست | شد قامتِ من ز درد ہجرانِ تو شست
اے شستہ من از فریب دستانِ تو دست | خود ہیچ کسی بسیرت و شانِ تو ہست

۵۔ اسی عہد کا ایک اور حکیم شاعر عمارۂ مروزی ہے، جس نے سامانیہ کا آخری اور غزنویہ کا ابتدائی زمانہ پایا ہے، صاحب مجمع الفصحاء نے اس کا سال وفات ۳۶۰ھ لکھا ہے، وصف شراب اس کا خاص موضوع ہے، عوفی نے اسکی یہ رباعی نقل کی ہے،

آن می بدست آن بت سیمین من نگر | گوئی کہ آفتاب بہ پیوست با قمر
وان ساغری کہ سایہ بیفگند می برو | برگ گل سپید است بگوی بلالہ بر

رباعی کی بحر کے بعض قطعات بھی ہین، جنسے معلوم ہوتا ہے کہ ہنوز رباعی فن کی زنجیرون مین جکڑی نہین گئی تھی، جامی نے نفحات مین لکھا ہے کہ ایک دفعہ سلطان ابوسعید ابوالخیر کو عمارہ کا کوئی شعر سنایا گیا تو وجد کا عالم طاری ہو گیا، اور اپنے مریدون کیساتھ وہ اسکی قبر پر گئے[۱]،

[۱] نفحات الانس، تذکرۂ ابوسعید،

۶- اس زمانہ مین دیالمہ کی ایک شاخ آل زیار کا بادشاہ شمس المعالی قابوس بن وشمگیر دیلمی تھا، جو ۳۶۶ھ مین تخت نشین ہوا، کمال البلاغۃ اور سیر الملوک اسکی تصنیف ہے، کمال البلاغۃ مصر مین چھپ گئی ہے، اسمین ایک ادیب نے اس کے عربی خطوط اور رسائل جمع کئے ہین، شمس المعالی نے بعض رباعیان بھی کہی ہین، لباب الالباب سے یہ رباعیان نقل ہین،

گل شاہ نشاط آمد و مے میر طرب — زان روی بدین دو میکنم عیش طلب
خواہی کہ بدین بدانی ای ماہ نسب — گل رنگ رخت دارد و می رنگ و لب

شش چیز در آن زلف تو دارد معدن — پیچ و گرہ و بند و خم و تاب و شکن
شش چیز دگر از ان نصیب دل من — عشق و غم و درد و رنج و تیمار و حزن

حکیمانہ تصوف کا آغاز دیلمیون کے زیر سایہ ہوا، جو ۳۲۱ھ سے لیکر ۴۲۹ھ یعنی سلجوقیون کی پیدائش تک برسر عروج رہے، اس بناپر تصوف کی حکیمانہ رُباعی چوتھی صدی کے وسط مین پیدا ہو چکی تھی، نشوار المحاضرہ کی شہادت سے جو چوتھی صدی کے وسط کی تصنیف ہے، ثابت ہے کہ دیالمہ کے عہد مین صوفیانہ رُباعیان مجلس سماع کو گرم کرتی تھین، ــ

چوتھی صدی کے اواخر مین غزنوی دور آیا، اس دور کے سلاطین اور شعراء مین مختصر ہنگامی واقعات مثلاً شکریہ، معذرت، شکایت، فخر، تہنیت، اور دوسرے ہنگامی واقعات کی نئی لذّت نظم مین یہ صنف سخن ترقی کرتی نظر آتی ہے، غزنویہ کا آغاز ۳۶۵ھ مین ہوا، اور اُس کے عروج کا ستارہ سلجوقیہ کے آفتاب اقبال کی روشنی مین ۴۲۹ھ مین چھپکر رہ گیا، تاہم غزنین اور ہندوستان

میں اسکی چمک نمایاں رہی، غزنوی دور کے شعراء میں سے عنصری المتوفی ۴۳۱ھ اور عسجدی المتوفی ۴۳۲ھ کے ہاں رُباعیاں کثرت سے ہیں، مجمع الفصحاء میں عنصری کی بیس رُباعیاں درج ہیں، مگر وہ زیادہ تر انھیں ہنگامی واقعات اور حسن وعشق کے مضامین کی ہیں، البتہ عسجدی المتوفی ۴۳۲ھ کی رباعیات خاص نوعیت رکھتی ہیں، ان میں عشق حقیقی ومجازی کی معتدل ترکیب پائی جاتی ہے، مجمع الفصحاء میں اسکی دس رباعیاں ہیں، جنمیں سے چار خمریہ یہاں نقل ہیں،

صبح است وصبا مشک فشان میگزرد   دریاب کہ از کوے فلان می گذرد
برخیز چہ خسپی کہ جہان میگزرد   بوی بستان کہ کاروان می گذرد

در جسم پیالہ جان روانست روان   در روح مجسم آن روانست روان
در آب فسردہ آتش سیال است   در درج بلور لعل کانست روان

آن جسم پیالہ بین بجان آبستن   ہمچون سمنی بارغوان آبستن
نی نی غلطم پیالہ از غایت لطف   آبےست بآتش روان آبستن

از شرب مدام ولاف مشرب توبہ   وز عشق بتان سیم غبغب توبہ
در دل ہوس شراب و برلب توبہ   زین توبۂ نادرست یارب توبہ

اس عہد کا رُباعی گو حکیم ابوعلی سینا المتوفی ۴۲۸ھ ہے، اس نے متعدد حکیمانہ رُباعیاں کہیں جو تذکروں اور سفینوں میں مذکور ہیں، ان میں سے بعض خیام کے نام سے بھی ملتی ہیں، ڈاکٹر ایتھے (ETHE) نے ۱۸۷۵ء میں ابن سینا کی بارہ رباعیوں کو جمع کرکے چھپوایا ہے،

بمجمع الفصحا مین اسکی یہ پانچ رُباعیان ہین،

۱

دل گرچہ درین بادیہ بسیار شتافت ۔۔۔ یکموی ندانست ولی موی شگافت

اندر دلِ من ہزار خورشید بتافت ۔۔۔ آخر بکمال ذرۂ راہ نیافت

۲

با این دو سہ نادان کہ چنین می دانند ۔۔۔ از حمق کہ دانائے جہان آنانند

خرباش کہ این جماعت از فرطِ خری ۔۔۔ ہر کو نہ خراست کافرش می خوانند

۳

کفر چو منی گزاف و آسان نہ بود ۔۔۔ محکم تر از ایمانِ من ایمان نہ بود

در دہر چو من یکے و آن ہم کافر ۔۔۔ پس در ہمہ دہر یک مسلمان نہ بود

۴

از قعرِ گلِ سیاہ تا اوجِ زحل ۔۔۔ کردم ہمہ مشکلاتِ گیتی را حل

بیرون جستم ز قید ہر مکر و حیل ۔۔۔ ہر بند کشادہ شد مگر بند اجل

۵

ای کاش بدانمی کہ من کیستمی ۔۔۔ سرگشتہ بعالم از پے چیستمی

گر مقبلم آسودہ و خوش زیستمی ۔۔۔ ورنہ بہزار دیدہ بگریستمی

مجموعۂ منتخبات[1] دارالمصنفین مین ایک دو رباعیان اور بھی ہین، مگر وہ عمر خیام اور محقق طوسی کے منسوبات مین بھی ہین، اوپر کی پانچ رباعیون مین دوسری تیسری اور چوتھی، خیام کے مجموعہ مین بھی ملتی ہین،

[1] دارالمصنفین کے کتب خانہ مین شعرار کے کلامون کا ایک نہایت عمدہ ضخیم قلمی انتخاب ہے، یہ نسخہ نہایت خوشخط ہے اور اس قرینہ سے کہ اسمین شیخ علی حزین المتوفی سنہ ۱۱۸۰ھ کے نام کیساتھ سلمہ ومدظلہ ہے، یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اُن کے زمانہ مین مرتب ہوا تھا، اسمین سلاطین، وزرار، امرار، علمار حکما، اور عام شعرا کے طبقون کی تقسیم سے ہر قسم کا منتخب کلام جمع کیا ہے، اس مجموعہ کا حوالہ آئندہ صفحون مین بھی آتا رہیگا،

غزنوی دور مین سلطان محمود کے زمانہ مین مشہور صوفی شاعر شیخ ابو الحسن خرقانی المتوفی ۴۲۵ھ کا ظہور ہوا، یہ پہلی مقدس ہستی ہے جس نے رُباعیات کے پردہ مین عشق حقیقی کے مضامین ظاہر کئے، ہمارے مجموعۂ منتخبات مجمع الفصحاء اور آتشکدہ مین انکی متعدد رباعیان ہین، ہمارے مجموعہ مین یہ رُباعیان شیخ کے نام سے ہین،

تا گبر نشی، با توبتے یار بنو | | در گبر شی از بہر بتے عار بنو
آنرا کہ میان بستہ بزنار بنو | ۱ | آنرا بمیان عاشقان کار بنو

روزم بملال بے تو بگذشت و گذشت | | شب ہم بخیال بے تو بگذشت و گذشت
یک چشم زدن ہے تو نبودم ہرگز | ۲ | اکنون مہ و سال بے تو بگذشت و گذشت

سودائے سر بے سرو سامان یک سو | | اندیشۂ خاطر پریشان یک سو
بے مہری چرخ و جور دوران یک سو | ۳ | اینہا ہمہ یک سو، غم جانان یک سو

ای سینہ بیا طرح فغان اندازیم | | افسانۂ عشق در میان اندازیم
تا از دل ما خبر رسانند بیار | ۴ | دل بر سر راہ کاروان اندازیم

والہ داغستانی نے صرف پہلی رُباعی نقل کی ہے، اور اس کی زبان کی بنا پر یہ لکھا ہے:

"درباعیات دیگر ایشان نیز بہمین سیاقت آمیختہ بزبان پہلوی است" (در ترجمۂ ابو الحسن خرقانی)

مجمع الفصحاء مین دو رُباعیان اور ہین:-

آن دوست کہ دیدنش بیارا ید چشم | | بے دیدنش از گریہ نیاساید چشم
مارا ز برائے دیدنش باید چشم | ۵ | گر دوست نہ بنید بچہ کار آید چشم

اسرارِ ازل را نہ تو دانی و نہ من | وین حرف معما نہ تو خوانی و نہ من
هست از پسِ پردہ گفتگوی من و تو | گر پردہ بر افتد نہ تو مانی و نہ من [6]

ایک اور رُباعی اُن کی طرف منسوب ملتی ہے،

گویند مرا کہ مَی پرستم، ہستم | گویند مرا فاسق و مستم، ہستم
در ظاہرِ من نگاہ بسیار مکن | کاندر باطن چنانکہ ہستم، ہستم [7]

چھٹی رُباعی خیام کے اکثر نسخون مین موجود ہے، اور ساتوین بھی دینہ اور کاویانی کے نسخون کے روسے خیام کی ملکیت مین داخل ہے، اور پہلی رُباعی کی زبان بقیہ رُباعیون سے الگ ہے، جو قابلِ لحاظ ہے،

نفحات الانس جامی کے تفحص سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ ابو الحسن خرقانی سے پہلے شعر پسند صوفیہ اس ساز کو عربی لے مین چھیڑتے تھے، کہ ان سے پہلے فارسی کا کوئی ترانہ خوان صوفی نظر نہین آتا، الا یہ کہ بایزید بسطامی کی طرف چند مشکوک رباعیان منسوب ہین جنکی حقیقت ظاہر کیجا چکی ہے،

اسی زمانہ مین شیخ کا معاصر باباطاہر ہمدانی المتوفی سنہ ۴۱۰ھ (یا بقول براؤن بقیاس روایت راحۃ الصدور بعد ۴۴۷ھ) ہے، یہ نُصیری فرقہ کا درویش تھا، رے کی دہقانی بولی مین یہ رباعیان کہا کرتا تھا، اسکی رباعیون کا مجموعہ موجود ہے، اور چھپ بھی گیا ہے، یہ پہلا مستقل مجموعہ رباعیات کا ہے، جو اسوقت ہمارے سامنے موجود ہے،

اس کی دو رباعیان یہ ہین:-

دلے دارم کہ بہبودش نمی بو | نصیحت می کرم سودش نمی بو

بیادش می وہم نش میبرہ باد	برآذری نہم دودش نمی بو
نسیمے کزبن آن کاکل آید	مراخوش تر زبوی سنبل آید
چہ شو گیرم خیالت را درآغوش	سحر از بسترم بوسے گل آید

اس کے بعد سلطان ابو سعید ابوالخیر صوفی المتوفی سنہ ۴۴۰ھ آتے ہین، جنکی رباعیان عشق حقیقی کی تیز و تند شراب سے لبریز ہین، اُن کی رُباعیون کے بھی کئی اڈیشن مشرق و مغرب مین شایع ہوچکے ہین،

اس سلسلہ مین ایک اور قابلِ ذکر ہستی بابا **فضل الدین** افضل کاشانی (یا کاشی) کی ہے، یہ ایک فاضل و حکیم صوفی تھے، ایک بیان کے مطابق یہ سلطان محمود غزنوی المتوفی سنہ ۴۲۱ھ کے معاصر تھے، اور دوسرے بیان کے مطابق یہ محقق طوسی المتوفی سنہ ۶۷۲ھ کے ہمعصر تھے[۱]،

[۱] آزاد بلگرامی نے یدِ بیضا مین لکھا ہے کہ یہ سلطان محمود غزنوی کے معاصر تھے، اور سلطان ان کو ایران سے اپنے ساتھ لایا تھا، اور وہ مدت تک غزنین مین مقیم رہکر پھر اپنے وطن مالوف کو واپس گئے، امین رازی نے ہفت اقلیم مین عوفی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ ایاز بابا کا شاگرد تھا، سلطان نے جب بابا کو قید کر دیا تو بابا نے سلطان کی مدح مین قصیدہ لکھ کر ایاز کی وساطت سے پیش کیا اور رہائی پائی، مگر عوفی کی لباب الالباب مین یہ بیان مجھے نہین ملا، ممکن ہو کہ اسکی کسی اور تصنیف مین یہ ذکر ہو، دوسری طرف آذر نے آتشکدہ مین لکھا ہی، کہ بابا خواجہ نصیر طوسی اور ہلاکو کے معاصر تھے اور خواجہ نے تاتاریون کے برپا کرنے مین اللہ تعالیٰ کی کیا مصلحت ہی، اس سوال کو ایک رباعی مین نظم کر کے بابا کے پاس بھیجا تھا، اور بابا نے اس کا جواب دیا تھا، مگر خواجہ کی جس رباعی کا حوالہ دیا گیا ہی، وہ خیام کے ملوکات مین ہی، ہدایت نے مجمع الفصحا مین نہ صرف یہی لکھا ہے کہ یہ خواجہ نصیر کے معاصر تھے، بلکہ یہ بھی افواہ نقل کی ہو کہ وہ خواجہ نصیر کے خالو تھے، اور واآلہ داغستانی نے نقل کیا ہی، کہ خواجہ نصیر بابا کے ہمشیر زادہ تھے،

بہرحال ان دو مختلف تصریحون کے مطابق ان دونون زمانون مین ڈھائی سو برس کا فصل ہوجاتا ہے، اگر وہ بقول آزاد سلطان محمود کے معاصر تھے، تو چوتھی صدی کے اواخر اور پانچوین صدی کے اوائل مین تھے، اگر بقول آذر و ہدایت خواجہ نصیر طوسی کے معاصر تھے تو ساتوین صدی ہجری کے اواسط مین ان کو ماننا پڑے گا،

باباؔ کی رباعیات کا انتخاب سب سے زیادہ والہ داغستانی نے کیا ہے، چنانچہ پانچ صفحون مین انکی رباعیان نقل کی ہین، ہمارے مجموعۂ منتخبات مین بھی انکی بہت سی رُباعیان ہین، یہ تمامتر اسرارِ تصوّف اور رموزِ حقیقت کے بیان مین ہین،

ان کے کلام مین بھی خیامؔ کے رباعیات کا التباس موجود ہے،

سنہ ۴۲۹ھ مین نیشاپور کے مطلع سے سلجوقی دور کا آفتاب طلوع ہوتا ہے، سلجوقیون کا زمانہ اس صنفِ سخن کے اوجِ شباب کا زمانہ ہے، اس عہد مین رُباعی گوئی سلاطین، وزرار، امرا، علما، حکما، اور عام شعرا کا دلچسپ مشغلہ ہو جاتا ہے، اسی مین سوال و جواب ہوتے ہین، حسن و عشق کی روداد بیان کیجاتی ہے، مناظرِ قدرت کی تصویرین کھینچی جاتی ہین، اور بادہ و ساغر کی نئی نئی تشبیہون کے مرقعے تیار کئے جاتے ہین، اس عہد مین ہر قسم کی عشقیہ، خمریہ، حکیمانہ اور صوفیانہ رُباعیات کے دفتر ملتے ہین، یہی زمانہ خیامؔ کی رباعیون کا ہے،

اس زمانہ کے مشہور رُباعی گویون مین سلجوقی دربار کے کاتب و ادیب و شاعر و ندیم علی بن حسن **باخرزی** کا نام ہے، جو یتیمۃ الدہر اور جریدۃ القصر کے ذیل دُمیۃ القصر کا مصنف ہے جو اس عہد کے عربی شعرا کا تذکرہ ہے، سنہ ۴۶۷ھ[1] مین اپنے ایک محبوب غلام یا حریف دوست کے ہاتھ سے مارا گیا، یہ عربی و فارسی دونون زبانون کا ادیب و شاعر تھا، عربی دیوان کیسا تو فارسی

---

[1] عوفی مین اس کا سالِ وفات سنہ ۴۶۶ھ لکھا ہے، مگر ابن خلکان مین سنہ ۴۶۷ھ ہے، عوفی نے اسکی کنیت ابوالقاسم بتائی ہے، اور ابن خلکان مین ابوالحسن ہے، میرے خیال مین عوفی کا بیان صحیح ہے کہ خود باخرزی نے اپنی کتاب کے آخر مین اپنے معاصرین کی جو نظمین شامل کی ہین، ان مین سے ایک مین اسکو ابوالقاسم کہکر خطاب کیا گیا ہے، (دمیۃ القصر، ص ۳۱۲، حلب ۱)

سیف الدین باخرزی دوسرے ہین، جو صوفی شاعر تھے، اور نجم الدین کبری کے مرید تھے، سنہ ۶۵۸ھ مین وفات پائی، یہ بھی رُباعی کہتے تھے، اور ان کی بھی بعض رُباعیان خیامؔ کی رُباعیون کے ساتھ مخلوط ہین،

دیوان بھی یادگار چھوڑا، عوفی نے لباب الالباب مین اس کے تذکرہ مین (جلد اول ص ۷۰) لکھا ہے[1] کہ اُس نے اپنے فارسی رُباعیات کا ایک مجموعہ بھی ترتیب دیا تھا جس کا نام طرب نامہ رکھا تھا، اور جو حروف معجم کی ترتیب پر مرتب ہے، عوفی نے اس کا ایک نسخہ بخارا کے کتبخانۂ سرندیپ مین دیکھا تھا باخرزی ایک بادہ پرست، سرخوش، امیرون اور بادشاہون کی مجلس انس کا ندیم مصاحب تھا، اور خود اپنی کتاب مین اُس نے اپنے جرم کا ہلکا سا اعتراف کیا ہے، بہرحال اسی کا اثر تھا کہ اسکی رباعیان بھی تمامتر مست و سرخوش ہین، اور صرف عیش و طرب کی محفلون کے موزون ترانے ہین، عوفی نے اسکی وہ چند رباعیان نقل کی ہین، جو طرب نامہ کے مطالعہ کے بعد اس کو زبانی یاد رہ گئی تھین،

۱
پیرامن روز قیرگون شب دارد — زیر رو و عنبر سی و دو کوکب دارد
بر سرخ گل از غالیہ عقرب دارد — واز نوش دو تریاک مجرب دارد

۲
برگردن خویش بستہ عقد گہر — واز گوش بیاویختہ حلقۂ زر
گوئی غم عشق جلوہ کرد ای دلبر — زاشک در رخ من بگردن و گوش تو در

۳
زان می خواہم کہ خرمی را سبب است — نامش می و کیمیای شادی لقب است
سرخ است چو عناب و زآب عنب است — آبی کہ برخ بر آتش آرد عجب است

۴
خصم تو اگر باز ندارد ز تو جنگ — صد گونہ برائے تو بر آمیزم رنگ
بنشینم اگر کارہا ست و بہ تنگ — بر آتش چو کباب و بر تیغ چو زنگ

[1] لباب الالباب عوفی جلد ۱ ص ۷۰ ،

تیسری رُباعی خیام کے بعض مجموعون مین بھی داخل ہے، باخرزی کا ایک دوست اور عزیز و ہمدم و ہم پیالہ محمد بن ابی نصر ہے، باخرزی نے اسکی نسبت اپنے تذکرہ مین لکھا ہے، "وَلہٗ رباعیات بالفارسیۃ واختراعات فیہا دقیقۃ" فارسی کی رُباعیان نقل نہین کی ہین، مگر عربی اشعار نقل کئے ہین، جو تمامتر سوز و ساز اور رنگ و مستی ہین۔[1]

عوفی نے لباب الالباب کی پہلی جلد مین سلاطین غزنویہ اور امرائے چغانیہ (جو غزنویہ کے زیر اثر تھے) اور امرائے جرجان کی بہت سی رُباعیان (باب اول در لطائف اشعار ملوک کبار) نقل کی ہین، مگر یہ زیادہ تر ہنگامی واقعات کے ذکر و بیان مین تفریحی حیثیت رکھتی ہین البتہ ان مین سے ایک شخص خاص ذکر کے قابل ہے، اور وہ شمس المعالی قابوس کا پوتا عنصر المعالی کیکاوس ہے، جو ۴۵۰ھ مین حکیم خیام کا معاصر تھا، یہ ایک سخن سنج و سخن فہم امیر تھا، اُس کے اشعار تذکرون مین مذکور ہین، مجمع الفصحا مین اسکی دس اخلاقی اور عشقیہ رباعیان لکھی ہین، اور اُس نے خود بھی اپنی کتاب قابوس نامہ مین جابجا اپنی بہت سی رباعیان درج کی ہین، جنکو اگر جمع کیا جائے تو چند صفحے ہو جائین مگر یہ زیادہ تر عشقیہ ہین، مثلاً

ہر آدمی کہ حق و ناطق باشد ۔۔۔ باید کہ چو عذرا و چو وامق باشد
مردم نبود ہر کہ نہ عاشق باشد ۔۔۔ ہر کو نہ چنین بود منافق باشد

عہد سلجوقی کے حکمار اور صوفیہ مین تین نام خاص قابل ذکر ہین، ان مین پہلا نام شیخ الاسلام ابو اسماعیل عبد اللہ انصاری کا ہے، جن کی ۳۹۶ھ مین ولادت اور ۴۸۱ھ مین وفات ہوئی[2]

[1] دمیۃ القصر ص ۲۶۵، حلب ۲۵ [2] ابن اثیر واقعات ۴۸۱ھ و تذکرۃ الحفاظ ذہبی جلد ثالث ص ۳۴۵، و ۳۵۱، حیدرآباد و طبقات الحنابلہ ابن رجب حنبلی،

یہ اس عہد کے مشہور رباعی گو صوفی ہیں، یہ مذہباً حنبلی اور مشرباً صوفی تھے، عربی اور فارسی دونون زبانون مین شعر کہتے تھے، جو زیادہ تر عجز و تقصیر طلب مغفرت، نصیحت و موعظت اور مناجاتون پر مشتمل ہین، ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ مین اور ابن رجب حنبلی نے طبقات الحنابلہ مین ان کا مفصل ذکر کیا ہے، منازل السائرین تصوف مین انکی مشہور کتاب ہے، فارسی مین اُن کی مناجاتین بہت دلکش ہین، اسی سلسلہ مین اُن کی رباعیان بھی ہین، جنکا نمونہ یہ ہے، دوسری رباعی مجموعۂ منتخبات دار المصنفین مین اور بقیہ تین مجمع الفصحا مین ہین،

عیب است بزرگ برکشیدن خودرا — وز جملہ خلق برگزیدن خودرا
۱
از مردمک دیدہ بباید آموخت — دیدن ہمہ کس را و ندیدن خودرا

عودم چو نبود، چوب بید آوردم — روی سیہ و موی سپید آوردم
۲
تو خود گفتی کہ نا امیدی کفر است — فرمان تو بردم و امید آوردم

شرط است کہ چون مرو رہ درد شوی — خاکی تر و ناچیز تر از گرد شوی
۳
ہر کو ز مراد گم شود مرد شود — بفگن الف مراد تا مرد شوی

دی آدم و نیامد از من کارے — وامروز ز من گرم نشد بازارے
۴
فردا بروم بے خبر از اسرارے — نا آمدہ بہ بود ازین بسیارے

خیام اور عبد اللہ انصاری کی بعض رباعیان بھی باہم مختلط ہین، دوسری رباعی کو احمد علی سندیلوی نے مجمع الغرائب (۱۲۱۸ھ) مین شیخ شرف الدین یحیی منیری کے نام سے لکھا ہے،

اُنکے بعد دوسری قابل ذکر ہستی امام محمد غزالی المتوفی ۵۰۵ھ کی اور تیسری اُن کے بھائی امام احمد

غزالی المتوفی ۵۰۵ھ کی ہی، امام محمد غزالی کا ایک قطعہ اور تین رباعیان مجمع الفصحا مین ہین، رباعیان حسب ذیل ہین،

کس را پس پردہ قضا راہ نشد | وز سر قدر ہیچ کس آگاہ نشد
ہر کس ز سر قیاس چیزے گفتند | معلوم نگشت و قصہ کوتاہ نشد

۱

ما جامہ نمازی بسر خم کردیم | وز آب خرابات تیمم کردیم
شاید کہ درین میکدہا دریابیم | آن یار کہ در صومعہ ہا گم کردیم

۲

خاک در کس مشو کہ گردت خوانم | گر خود ہمہ آتشی کہ سردت خوانم
تا تشنہ تری بخلق محتاج تری | سیر از ہمہ شو تا سر مردت خوانم

۳

پہلی اور دوسری رباعیان خیام کے بعض نسخون مین بھی ہین، (دیکھو مطبوعات ملبئی)

امام احمد غزالی صوفی صافی تھے، مجمع الفصحا مین اُن کی تین صوفیانہ رباعیان ہین،

یہ تمام اشخاص خیام کے معاصرین تھے،

اسی عہد کے ایک اور صوفی شاعر ہین، جنکا نام اس سلسلہ مین اب تک نہین لیا گیا ہے، اور وہ شیخ احمد بدیلی[1] سبزواری ہین، جو ۵۸۲ھ مین سلطان تکش خوارزم شاہ کے عہد مین موجود تھے، مصنف جہان کشا نے ان کا ذکر ان لفظون مین کیا ہے:-

"چون کار اہل سبزوار باضطرار رسید و ملجا و مہربے نبود شیخ احمد بدیلی کہ از ابدال زمانہ بود و در علوم دینی و حقیقی یگانہ .... و او را در حقائق اشعار است از غزل و رباعیات و رسائل

[1] مستوفی نے تاریخ گزیدہ مین مشائخ کے سلسلہ مین انکا مختصر ذکر کیا ہے (ص ۷۸۶ گب) اور انکا نام احمد بن بدیل سبزواری بتایا ہے،

آخری فقرہ جہان کشا کے دوسرے نسخہ مین جو مطبوعہ نسخہ کے حاشیہ پر ہے، حسب ذیل ہی،

"و او را در حقائق اشعار و رباعیات و رسائل بسیار است"

اس کے بعد یہ ہے،

"و این رُباعی او راست"

ای جان اگر از غبار تن پاک شوی　　　تو روح مقدسی بر افلاک شوی

عرش است نشیمن تو شرمت بادا　　　کائی و مقیم خطۂ خاک شوی

مگر یہ رُباعی بتغیر خیام کے نسخون مین بھی موجود ہے،

اس صدی کے آخری قابل ذکر بزرگ شیخ فریدالدین عطار (المتوفی ۶۲۷ھ) ہین، قصائد اور مثنویون کے علاوہ رباعیان بھی بہت کہی ہین، جنکے مجموعہ کا نام مختار نامہ ہے، اس کے بعض دیباچون مین ہے کہ شیخ نے دس ہزار رباعیان کہی تھین، جنمین سے پانچہزار انتخاب کی ہین، اور پھر اُن کا بھی انتخاب کر کے یہ مختار نامہ لکھا، شیخ نے اسکا ذکر اپنی مثنوی خسرو نامہ مین اسطرح کیا ہے،

بخاطر داشت از تصنیف داعی　　　ہمہ مختار نامہ از رُباعی

بہرحال عطار کی رُباعیان بکثرت موجود ہین، اور مختار نامہ کلیات کے ضمن مین چھپا بھی ہی، یہ رباعیان زیادہ تر وحدۃ الوجود، عشق حقیقی، اور دوسرے صوفیانہ مسائل پر ہین، ان مین کچھ رباعیان عطار اور خیام کے درمیان مابہ النزاع ہین،

حکما اور صوفیہ نے رباعی کو کیون اختیار کیا، ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حکما اور صوفیہ نے تمام اصناف

سخن میں رباعی کو کیوں اپنے لیے مخصوص کیا؟ اس کا جواب جہانتک مجھے معلوم ہے، ابتک نہیں دیا گیا ہے، میں نے جہانتک چھان بین کی، حسب ذیل نتائج سامنے آئے،

۱۔ اس وقت تک شاعری کے جو اصناف رواج پذیر تھے، وہ قصیدہ، مثنوی اور قطعہ تھے، قصیدہ میں تیس چالیس بلکہ اُن سے بھی زیادہ شعر ہوتے تھے، اور وہ عموماً مدح و ہجو میں کام آتا تھا، ابتدائی شروع میں تشبیب ہوتی تھی، جسمیں حسن و عشق کی روداد، یا مناظر قدرت بیان کئے جاتے تھے، مثنوی رزم و بزم کے مسلسل واقعات و حکایات کیلئے مخصوص تھی، قطعہ میں مختصر واقعات نظم ہوتے تھے، گو ابتداءً فلسفہ کے خیالات قصیدوں، قطعوں اور مثنویوں میں بھی ادا کئے گئے، سب سے پہلے فلسفی شاعر حکیم ناصر خسرو المتوفی تقریباً ۴۸۱ھ نے ہر قسم کے فلسفیانہ خیالات قصیدوں ہی میں ادا کئے ہیں، تاہم حکمت و تصوف کے اچھوتے خیالات ایک نئی صنفِ سخن کے طالب تھے، تاکہ حسن و عشق کی روداد اور مدح و ذم کی حکایات سے تصوف و حکمت کے حقائق ظاہری و باطنی ہر طرز سے علیحدہ ہو جائیں،

۲۔ حکماء اور صوفیہ پیشہ ور شاعر نہ تھے، اُن کے شب و روز کے مشاغل کچھ اور تھے، شاعری انکا پیشہ نہ تھا، اس لیے ان کے ذہنی خیالات کی تحریر و ترتیب کے لیے قصائد و مثنوی کے طویل الاشعار اصنافِ سخن کارآمد نہیں ہو سکتے تھے، نہ اُن کے پاس تعلیم و تصنیف و مطالعہ یا ذکر و فکر عبادت سے اتنا وقت نکل سکتا تھا، کہ وہ قصیدہ یا مثنوی تصنیف کرنے بیٹھتے، کبھی سانس لینے کے لیے وہ کچھ کہہ لیتے تھے، اور اتنی تھوڑی دیر میں چار مصرع کہکر الگ ہو جاتے تھے، اور پھر اپنے مشاغل میں لگ جاتے تھے،

۳۔ قصیدہ اور مثنوی مین مسلسل واقعات نظم ہوتے ہین، اور غزل بحیثیت ایک مستقل صنف سخن کے اب تک پیدا نہین ہوئی تھی، جسمین معنی کے لحاظ سے ہر شعر بجائے خود مستقل ہوتا ہے، کمال اسمٰعیل المتوفی ۶۳۵ھ نے اس طرز کا آغاز کیا، اور شیخ سعدی المتوفی ۶۹۱ھ نے اس کو کمال کو پہنچایا، اس لیے فلسفہ و حکمت کے مختصر متفرق خیالات کے لیے رُباعی کے سوا کوئی چیز اس وقت موجود نہ تھی،

۴۔ فارسی مین اسلام کے بعد موسیقی کا رواج سامانی دربارون مین شروع ہو چکا تھا، مگر یہ معلوم نہین کہ فارسی مین گایا کیا جاتا تھا، قصیدہ اور مثنوی گانے کی چیز نہ تھی، غزل پیدا نہین ہوئی تھی، البتہ چھوٹی بحرون کے مختصر قصیدے جنکو متاخرین کی اصطلاح مین غزل کہہ دیجئے، گائے جا سکتے تھے جس طرح کہ رودکی نے اپنی یہ نظم "بوی جوی مولیان آید ہمی" جسمین سات شعر ہین امیر نصر سامانی کے سامنے گائی تھی، مگر ایسی نظمین کم ہوتی تھین، میرا خیال ہے کہ غنا و موسیقی کے کام مین اس وقت اکثر یہی رباعی آتی تھی، صوفیہ جو سماع کے شائق تھے انکے لیے اسی سبب سے رباعی موزون تھی، غالباً یہی وجہ ہے کہ شروع شروع مین رُباعی کو ترانہ (راگ) کہتے تھے، محمد بن قیس رازی (موجود ۶۲۴ھ) مصنف معجم فی معاییر اشعار العجم کی حسب ذیل عبارت سے یہ بات مترشح ہوتی ہے،

وبحکم آن کہ نشد و نشی و بادی و بانی آن وزن کودکے بود نیک موزون و دلبر و جوانی بخت تازہ ہنر آن را ترانہ نام نہاد، و مایۂ فتنۂ بزرگ را سر بجہان در داد، و ہمانا طالع ابداع این وزن بہیج میزان بودہ است . . . . کہ خاص و عام مفتون این نوع شدہ اند، عالم و عامی مشغوف

این شعر گشته، زاہد و فاسق را در آن نصیب، صانع و طامع را بدان رغبت، کر طبعانی کہ نظم از نثر نشناسند وا ز وزن و ضرب خبر ندارند، بیہانۂ ترانہ در رقص آیند، مردہ دلانی کہ میان تحنی موسیقار و نہیق حمار فرق نکنند، واز لذت بانگ چنگ بہزار فرسنگ دور باشند، بر دو بیتی جان بدہند، بسا دختر خانہ کہ بر ہوس ترانہ در و دیوار خانۂ عصمت خود در ہم شکست، بسا ستی (خاتون) کہ بر عشق دو بیتی تار و پود پیراہن عفت خویش بر ہم گسست، و بحقیقت ہیچ وزن از اوزان مبتدع و اشعار مخترع کہ بعد از خلیل احداث کردہ اند بدل نزدیک تر و در طبع آویزندہ تر ازین نیست، و بحکم آنکہ ارباب صناعت موسیقی برین وزن الحان شریف ساختہ اند، و طرق لطیف تالیف کردہ، و عادت چنان رفتہ است کہ ہر چہ ازان جنس بر ابیات تازی سازند آنرا قول خوانند و ہر چہ بر مقطعات پارسی باشد آنرا غزل خوانند، اہل دانش ملحونات این وزن را ترانہ نام کردند (ص ۸۹ و ۹۰)

سلطان محمود غزنوی (۳۹۱ھ - ۴۲۱ھ) کی مجلس نشاط میں ایاز کی زلفوں کے کٹنے اور سلطان کے مغموم ہونے اور عنصری کے فی البدیہہ رُباعی پڑھنے کی داستان نظامی عروضی نے چہار مقالہ (۵۵۰ھ) میں بیان کی ہے، سلطان نے اس رُباعی کو پسند کیا، اور عنصری کا منہ موتیوں سے بھر دیا، اس وقت مجلس نشاط پھر مرتب ہوئی، اور موسیقی نوازوں نے عنصری کی اسی رُباعی کو گانا شروع کیا،

کی عیب سر زلف بت از کاستن است | چہ جائے بغم نشستن و کاستن است

جای طرب و نشاط و می خواستن است | کاراستن سرو ز پیراستن است

سلطان یمین الدولہ محمود را با این دو بیتی بغایت خوش افتاد، بفرمود تا جواہر بیاوردند وسہ بار دہان

اور (عنصری) پر جواہر کردند و مطربان را پیش خواست و آن روز تا شب بدین دو بیتی شراب خوردند[1]

۵۸۸ھ مین سلطان تکش خوارزم شاہ کے دربار مین مصنف جہان کشا کے پر دادا نے سلطان کی مدح مین ایک رباعی پڑھی، کہتا ہے، "جد پدرم این رباعی بداہتہً بگفت"

لطفت شرف گوہر مکنون ببرد | جود کف تو رونق جیحون ببرد
حکم تو بیک لحظہ اگر رائے کنی | سودائے محال از سر گردون ببرد

سلطان برین ترانہ تا شبانہ شراب نوشید[2]

سلطان شاہ خوارزم شاہ (۵۵۸ھ-۵۸۹ھ) سلطان غیاث الدین غوری (۵۵۸ھ-۵۹۹ھ) کے پاس شیر سرخس کے دہانہ تک فوج لے کر آیا، اور وہان سے ایک قاصد سلطان کے دربار مین بھیجا، سلطان نے اُس قاصد کے لیے جشن ترتیب دیا، اور شراب کا دور چلا تا کہ قاصد مستی کے عالم مین اپنے دل کے اصل راز کو آشکارا کر دے، یہ تدبیر کارگر ہوئی، اور قاصد نے مطرب سے فرمایش کی کہ وہ یہ رُباعی گائے،

آن شیر کہ باش او دہانہ است مقیم | شیران جہان از و ہراس اند عظیم
اے شیر تو از دہانہ دندان بنماے | کین ما ہمہ در دہان شیر ند ز بیم

"چون رسول این بیت باز خواست و مطرب در نوا آورد و بگردند (بربط) بزد"

سلطان کا رنگ متغیر ہو گیا، دربار کے ایک فاضل نے برجستہ اُس کے جواب مین

---

[1] چہار مقالہ عروضی سمرقندی ص ۳۵ گب [2] تاریخ جہانکشا علاء الدین عطا ملک جوینی جلد اول صفحہ ۲۸۰ مطبوعہ بریل، لائیڈن،

ایک رباعی لکھکر مطرب سے اُس کے گانے کی فرمائش کی،

آن روز کہ مارایت کین افرازیم | واز دشمن مملکت جہان پردازیم
شیرے زدہانہ گر نماید وندان | دندانش بگرز در دہان اندازیم

اس کو سنکر سلطان کا تکدر جاتا رہا، اور شاعر کو انعام سے سرفراز کیا[۱]،

یہ دربارِ سلطانی کی مثالین ہین، صوفیون کی خانقاہون مین رباعی کا نغمہ اس سے بھی زیادہ پہلے سنائی دیتا ہے، نشوار المحاضرہ واخبار المذاکرہ جو قاضی ابو علی محسن تنوخی المتوفی ۳۸۴ھ کی تصنیف ہے، اسمین ایک واقعہ کے ضمن مین ہے،

حضرنی ابو احمد عبد اللہ | ابو احمد عبد اللہ بن عمر حارثی میرے پاس
ابن عمر الحارثی وعندی | آئے، اور اُس وقت ایک صوفی میرے
صوفی یترنم بشیٔ من الرباعیات | پاس بیٹھا ہوا کچھ رباعیان گا رہا تھا،[۲]

یہ واقعہ ظاہر ہے، کہ مصنف کے سالِ وفات ۳۸۴ھ سے پہلے کا ہے، اس سے اندازہ ہوگا کہ خیام بلکہ سلطان ابو سعید ابو الخیر سے بھی پہلے صوفی اور رباعی مین مناسبت پیدا ہو گئی تھی، اور صوفیون کی مجلس مین، یہ سماع و ترنم کے کام مین آتی تھی، محمد بن علی راوندی جس نے اپنی تاریخِ سلجوقیہ راحۃ الصدور ۵۹۹ھ مین لکھی ہے، امام غزالی المتوفی ۵۰۵ھ کی مجلسِ سماع کا ایک واقعہ ان لفظون مین لکھا ہے:-

وقتے در سماعے کہ فتوحِ روح وآسایشِ عاشقان مجروح بود صوفیان را صفا (ے)، درو (ن) ظاہر شد

[۱] طبقات ناصری، ص ۸، کلکتہ، [۲] نشوار المحاضرۃ جلد اول ص ۵، مصر، مرگولیتھ،

عارفان را حالت آمدہ مطربے بلحنے خوش و آوازے دلکش بر نوائے نے، نہ بر آوائے نائے، این ترانہ بساختہ بود و این بیت در انداختہ، بیت:-

دارم سخنان تازہ و نزتر کہن | آخر بکجا آرمت بزیر یا بسخن،

امام غزالی حاضر بود از سر وجدے گفت، زر را چہ محل، سخن، سخن، سخن،

کتاب مذکور مین رباعی کا دوسرا شعر مذکور نہین،

خود خیام کی رباعیات خیام کے بعد ہی چھٹی صدی مین صوفیون کے حال وقال کی مجلسون مین پڑھی جاتی تھین، اخبار الحکما قفطی مین ہے۔

وقد وقف متاخرو الصوفية	اور پچھلے صوفیون نے اس کے اشعار کے کسی
علی شئی من ظواہر شعرہ فنقلوھا	قدر ظاہری مطالب پر اطلاع پائی، تو انکو
الی طریقتہم وتحاضروا بہا	اپنے مشرب مین ڈھال لیا، اور اپنی مجلسون
فی مجالسہم وخلواتہم،	اور خلوتون مین انکو پڑھکر ایک دوسرے کو سنایا

۵- رباعی کے وزن کو موسیقی کی لے سے کوئی خاص مناسبت تھی، اسکا ایک اور ثبوت اس واقعہ سے ملتا ہے، کہ ابو دلف عجلی اور رودکی جنکی طرف رباعی کی ایجاد کی نسبت کیجاتی ہے موسیقی کے مشہور استاد تھے، رودکی وہی ہے، جس نے "بوی جوی مولیان آید ہمی" گا کر امیر سامانی کو بے اختیار بخارا کے سفر پر آمادہ کر دیا تھا، اور ابو دلف عجلی کی نسبت ابن ندیم مین ہے

لہ راحۃ الصدور راوندی ص، ۷۰ لب، سے اخبار العلماء باخبار الحکماء جمال الدین قفطی تذکرہ خیام سے تذکرہ دولت شاہ سمرقندی احوال رودکی۔

کہ وہ موسیقی کا ماہر تھا۔[۱]

۶۔ رباعی کا ایک نام قول تھا، اور غالباً اسی سے مشتق کر کے صوفیون مین "قوال" کے معنی گویّے کے ہین، کیونکہ غالباً اس کے ابتدائی معنی "قول" (رباعی) گانے والے کے ہونگے، بعد کو ہر صوفیانہ مطرب کو "قوال" کہنے لگے،

۷۔ قابوس نامہ (تالیف ۴۷۵ھ) مین ترانہ کے متعلق ایک ایسا اہم فقرہ ہے، جس سے رباعی کے متعلق تمام متفرق اقوال ایک نظم مین منسلک ہو جاتے ہین، یہ معلوم ہو چکا ہے کہ رباعی کو اہل موسیقی کی اصطلاح مین "ترانہ" کہتے تھے، اس کے بعد قابوس نامہ کا مصنف عنصر المعالی امیر کیکاؤس موسیقی (آیین خنیاگری) کے سلسلہ مین، بوڑھون کے دلپسند لحن، پھر جوانون کے پسندیدہ راگ کا ذکر کر کے کہتا ہے کہ اب بچون، عورتون، اور لطیف مزاج مردون کا مقبول راگ رہگیا، تو ان کے لیے بھی ایک خاص راگ وجود مین آیا ہے،

"پس کودکان وزنان ومردمان لطیف طبع بر خی بے بہرہ ماندند کہ ترانہ گفتن پدیدار آمد این ترانہ راہم نصیب آن قوم کردند، تا ایشان ہم نیز راحت ولذت یابند، از انکہ اندروزنہا ہیچ وزنے لطیف تر از وزن ترانہ نیست" (ص۱۴۲ طبع بمبئی) —

رُباعی کی حقیقت کے متعلق اس قدیم ترین حوالہ سے حسب ذیل امور ثبوت کو پہنچتے ہین،

۱۔ ترانہ کا وزن، فارسی موسیقی کے دوسرے اوزانِ سرود کے بہ نسبت نیا اور نو پیدا ہے،

۲۔ یہ اوّل اوّل بچون، اور عورتون اور نازک مزاج مردون کے لیے تھا، اس سے یہ بجائے

[۱] الفہرست ابن ندیم ص۱۶۶ مطبوعۂ مصر۔

رباعی والی حکایت کی اتنی اصلیت کا پتہ چلتا ہے کہ شعرا نے اسکو کسی بچہ کی زبان سے سُنکر پسند کیا، اور اس لحن پر شعر موزون کئے،

۳- اس لحن کو ایسی مقبولیت ہوئی، کہ بچون اور عورتون اور لطیف الطبع مردون کی محفل سے نکل کر خشک مزاج فلسفیون اور صوفیون کے حلقون تک پہنچ گیا،

۴- کیون؟ اس لیے کہ اس سے بڑھکر لطیف کوئی دوسرا وزن فارسی مین نہ تھا،

// "از انکہ اندر وزنہا ہیچ وزنے لطیف تر از وزنِ ترانہ نیست"

ان بیانات سے یہ امر ذہن نشین ہوتا ہے کہ ترانہ اصل مین ایران مین، بچون اور عورتون اور دوسرے لطافت پسند مردون کے لیے گانے کا ایک پرانا لحن و وزن تھا، مگر تیسری صدی ہجری کے خاتمہ مین وہ شعرا کی پسندیدگی کی بدولت شاعری کے اصناف سخن مین داخل ہوگیا، اور گانے کی وجہ سے وہ پہلے صوفیہ کے حلقۂ سماع مین آیا، پھر فلاسفہ کے حلقۂ درس مین فکر

۵- یہ وزن موسیقیت کے لیے دلچسپ اور دلپذیر تھا، اور یہی اسکی مقبولیت کا راز ہے،

رباعی گو خیام | غرض خیام کے زمانہ تک جو رُباعی گو شعرا پیدا ہوئے تھے، وہ تین قسم کے تھے یا تو عام شعرا تھے، جنھون نے رباعی کو ہنگامی واقعات معذرت، شکایت، تہنیت وغیرہ مین استعمال[1] کیا، اور دوسرے غیر پیشہ ور شاعر تھے، جیسے بعض سلاطین و امرا، انھون نے

---

[1] اورنیٹل پبلک لائبریری پٹنہ مین ۲۳ نمبر پر رشید الدین وطواط (المتوفی ۵۷۳ھ) کی طرف منسوب عروض کا ایک منظوم فارسی رسالہ ہے جسکا نام اقسام البحور (اقسام البحور) لکھا ہے، اس مین ایک ایک دو دو شعرون مین ہر بحر کو بیان کیا ہے، اسین بحر ہزج کی نسبت جو رباعی کا وزن ہے حسب ذیل دو شعر ہین،

در بحر ہزج زحاف بسیار آید | این وزن بہر بدیہہ درکار آید
مفعول مفاعلن فعولن فعلن | تقطیع کنی ہمہ پدیدار آید

(صفحۂ آیندہ)

تفریح طبع کے طور پر اگر کبھی رُباعی کہی تو اس کو فخریہ، خمریہ، اور اس قسم کے خاص مضامین کے لیے مخصوص کیا، تیسری جماعت صوفیہ کی تھی جس نے اس مجاز سے حقیقت کے اظہار کا کام لیا، خیام سے پہلے کسی حکیم نے رُباعی کو اپنی تعلیم حکمت کا ذریعہ نہین بنایا تھا، فارابی اور ابو علی سینا کی طرف جو رُباعیان منسوب ملتی ہین اگر وہ ثابت بھی ہون، تو چند سے زیادہ ان کی مثالین نہین ملتین، وہ خیام ہی ہے جس نے باقاعدہ اس سے فلسفۂ و حکمت کے بیان کا کام لیا، اور اس کے بعد اس کے طبقہ نے اسکی تقلید کی، میرے نظریہ کے مطابق رُباعی پہلے اہل سرود کے یہان آئی، ان کے یہان سے صوفیہ کی مجلس سماع مین، اور وہان سے حکمار کے حلقۂ درس مین، اور خیام پہلا حکیم شاعر ہے جس کی رُباعیون کی قدر ہوئی، اور وہ اسکی شہرت کا ذریعہ ہوئین،

البتہ عربی زبان مین خیام سے کچھ ہی پہلے ابو العلار معری کا زمانہ گذرا ہے، اس نے ۴۴۹ھ مین وفات پائی ہے، اس نے عربی مین بہت سے حکیمانہ و فلسفیانہ قطعات لکھے ہین، جو لزومیات کہلاتے ہین، اسکا پورا امکان ہے کہ ابو العلار معری کی شاعری نے اسکو اپنی طرف متوجہ کیا ہو، مگر ان دونون مین عظیم الشان فرق یہ ہے کہ ابو العلار، یہودیت، عیسائیت اور اسلام علحدہ علحدہ سب کا ذکر کرتا ہے، اور ان پر رائے دیتا ہے، مگر خیام کے ہان کفر اور دین کے سوا کوئی تیسرا لفظ نہین ہے، دوسرا فرق یہ ہے کہ خیام شراب کی حقیقی یا مجازی مستی کے بغیر ایک مصرع بھی نہین کہہ سکتا، اور ابو العلار شراب کا سخت تر دشمن اور مخالف ہے،

(حاشیہ صفحہ گذشتہ) اس سے معلوم ہوتا ہو کہ رباعی کا اصل استعمال بدیہہ گوئی کے موقع پر تھا،

ایک اور تیسرا فرق یہ ہے کہ ابو العلا کہتا ہے کہ دنیا فانی ہے اسلیے یہان کے عیش و آرام سے بھی فائدہ اٹھانا بیکار ہے، خیام کہتا ہے کہ چونکہ دنیا فانی ہے اس لیے اس سے جتنا فائدہ اٹھانا ہو، جلد اٹھالو،

رباعیات خیام کے قدیم حوالے،

خیام کے فارسی رباعیات کا سب سے قدیم حوالہ ہم کو اس کے معاصر عنصر المعالی کیکاؤس بن اسکندر کی کتاب قابوس نامہ مین ملا ہے، جو ۴۷۵ھ مین تالیف ہوئی ہے، اسمین عنصر المعالی "باب یازدہم اندر رسم و آداب شراب خوردن" مین کہتا ہے کہ شراب اتنی نہ پی جاے کہ آدمی بدمست ہوجائے، اس کے بعد "چنانکہ عمر خیام گفتہ" کہکر اسکی ایک رباعی[1] نقل کی ہے، قابوس نامہ کے بعد خیام کی رباعیات کا دوسرا قدیم حوالہ اسکی وفات کے ۹۲ برس بعد ۶۱۸ھ مین اس طرح ملتا ہے کہ اس سنہ مین تاتاریون نے مرو مین جب قتل عام کیا تو سید عز الدین نسابہ نے خیام کی ایک فارسی رباعی پڑھی، تاریخ جہانکشا جوینی مین جو ۶۵۸ھ کی تالیف ہے، یہ واقعہ مذکور ہے،

"دریں حالت رباعی عمر خیام کہ حسب حال بود، بر زفان (زبان) راندست"[2]

اس کے بعد تیسرا بیان شیخ نجم الدین ابو بکر رازی معروف بہ "دایہ" کی کتاب مرصاد العباد مین (جو ۶۲۰ھ کی تالیف ہے) ملتا ہے،

وآن بیچارہ فلسفی و دہری و طبائعی کہ ازین ہر دو مقام محروم اند و سرگشتہ و گم گشتہ تا یکے را از فضلاء کہ بنزد ایشان بفضل و حکمت و کیاست و معرفت مشہور است و آن عمر خیام است، از غایت حیرت و ضلالت این بیت می باید گفت (بعد ازین خیام کی دو رباعیان ہین)

---

[1] قابوس نامہ ص۱۵ مطبوعہ گلزار حسنی بمبئی ۱۳۲۵ھ [2] تاریخ جہانکشا عطا ملک جوینی جلد اول ص۱۲۸ گب،

اس کے بعد نزہۃ الارواح فی تاریخ الحکما، شہرزوری (الموجود ۵۸۶ھ - ۶۱۱ھ) کے عربی نسخہ مین ہے،

ولہ اشعار حسنۃ ملیحۃ . . . . بالعربیۃ والفارسیۃ

شہرزوری کے فارسی نسخہ مین ہے،

"او را بعربی و فارسی شعر بسیار است از انجملہ دو رباعی بفارسی آوردہ شد"

خیام کی فارسی رباعیات کی نسبت ہم کو سب سے پہلی تنقید فقیہ و محدث و ادیب عماد کاتب اصفہانی (د ۵۹۷ھ) کی زبان سے قاضی جمال الدین قفطی (د ۶۴۶ھ) کے حوالہ سے حسب ذیل الفاظ مین ملتی ہے،

وقد وقف متاخروا الصوفیۃ	اور پچھلے صوفیہ نے اس کے اشعار کے ظاہری
علی شیٔ من ظواھر شعرہ	معنون کو سمجھکران کو اپنے مسلک کی طرف
فنقلوھا الی طریقتھم، و	منتقل کیا، اور اپنی مجلسون اور خلوتون
تحاضروا بھا فی مجالساتھم و	مین باہم سنا، سنایا، حالانکہ اُن اشعار
وخلوتھم، وبواطنھا حیات	کے اندرونی معنی شریعت کے لیے کاٹنے
للشریعۃ لواسع، و مجامع	والے سانپ ہین، اور انواع فساد
للاغلال[1] جوامع	(دینی) کو جامع ہین . . . .

[1] اغلال کے معنی خیانت کے ہین، (دیکھو لسان العرب مادۂ غل) مین نے اسکا حاصل ترجمہ فساد کیا ہے قفطی کی اس عبارت کو غالبًا سب سے پہلے موسیو ویپکے F. WOEPCKE نے ۱۸۵۱ء مین خیام کے جبر و مقابلہ کے آخر مین شائع کیا، اور اس طرح کہا جاسکتا ہی کہ حقیقی خیام سے یورپ مین سب سے پہلے وہی واقف ہوا، لیکن عبارت کے آخری ٹکڑے کو اس نے صحیح نہین چھا یا اس کا نسخہ صحیح نہ تھا، اس نے پڑھا ہے وحیات للشریعۃ الواسع، ژوکوفسکی نے ۱۸۹۷ء مین روسی مین جو مضمون لکھا، اسمین صحیح نسخہ نقل کیا، اور حاشیہ مین ویپکے کے نسخہ کا حوالہ دیدیا ہے (مظفریہ ص ۳۳۳) اور محقق براون نے اپنی تاریخ ادبیات

... ولہ شعر طائر تظھر — اور اُسکا شعر ایسا طائر ہے جس کے چھپے معنی

خفیاتہ علی خوافیہ. ویکدر — اُسکے پرون پر نمایاں ہین اور اُسکے معنی مقصود

عرق قصد لا کدر خافیہ — کے جھنڈ اُسکے چھپانے کی کوشش کرنے والے

(شاعر) کے گدلاپن (فساد عقیدہ) کو اور زیادہ

اس سے اندازہ ہوگا، کہ صوفیہ کی بزم سماع مین وہ چھٹی صدی ہجری تک پہنچ چکی تھین، اور اہل نقل مین ان کے خلاف شدید ناراضی پیدا تھی،

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۵۹) فارسی (جلد دوم صفحہ ۲۵ سنہ ۱۹۰۶ء) مین بہت حد تک صحیح پڑھ کر صحیح ترجمہ کیا ہے، تاہم یہ دیکھکر تعجب ہوتا ہو کہ فرانسیسی عالم بیرن کرادی وو CARA DE VAUX نے اپنی کتاب مفکرین اسلام کی چوتھی جلد مطبوعہ پیرس سنہ ۱۹۲۳ء صفحات ۲۶۳-۲۷۰ مین عمر خیام کا جو مختصر حال لکھا ہو اسمین قفطی کی اس عبارت کا نہایت غلط ترجمہ کیا ہو، رسالہ اردو اورنگ آباد دکن (اپریل سنہ ۱۹۲۸ء صفحہ ۲۲۸) مین کرادی وو کے اس مضمون کا ترجمہ شایع ہوا ہے، جسمین خط کشیدہ عبارت کا ترجمہ یہ کیا گیا ہے "لیکن اس کے اشعار کے باطنی معنی وسیع شریعت کے لیے بمنزلہ حیات اور عملی فرائض کے لیے اصول کلی کا مجموعہ ہین،" یہ ترجمہ نہ صرف غلط ہے بلکہ قفطی کی تمامتر تحریف بلکہ مستشرق موصوف کا بالکل گھڑا ہوا ہے، پروفیسر براؤن نے اِغلال کا ترجمہ "کینہ" MALICE کیا ہے، اور شاید اسکو غِلّ (کینہ) کی جمع أغلال یا مصدر اِغلال سمجھا ہے، حالانکہ یہ دونون غلط ہین، نہ غِلّ کی جمع أغلال آتی ہے، اور نہ اسکا مصدر اِغلال ہے، أغلال، غُلّ کی جمع ہے، جس کے معنی طوق و زنجیر کے ہین، اور اِغلال، غلول سے ہو جس کے معنی خیانت گاری کے ہین، اس لیے پروفیسر براؤن (ماسوف علیہ) کا ترجمہ "گرچہ اسکے شعر کے اندرونی معنی شریعت کے لیے ڈسنے والے سانپ، اور کینہ سے بھرے ہوے مجموعے ہین" کا آخری ٹکڑہ صحیح نہین،

اسکے بعد عبارت مذکور کے سب سے آخری فقرہ کا ترجمہ بعض مستشرق مترجمین نے نظر انداز کر دیا ہے، جیساکہ براون صاحب نے کیا ہو، یا عدم فہم کی علامت استفہام بنادی ہے، جیساکہ ژوکووسکی نے کیا ہے، حالانکہ بات اتنی ہے کہ یہان عماد کاتب نے اپنی لفاظی اور سجع بندی کی حسب عادت لفظی نمایش کی ہے، عربی مین طائر کے لفظی معنی پرندہ کے ہین، اور اس سے مجازاً شہرت کے معنی مراد ہوتے ہین، اب جب اس نے خیام کے شعر کو طائر (پرندہ) کہا تو ایہام کے طور پر خوافی (شہپر کے نیچے کے چھوٹے پر) اور عرق (پرندون کا جھنڈ) کے الفاظ استعمال کئے ہین، مطلب یہ ہوا کہ اس کے شعرون کے پوشیدہ معنی (خفیات) ان کے پرون (لفظون) پر ظاہر ہین، اور اس کے معنی مقصود کے جھنڈ (مجموعی معانی) ان کے چھپانے والے (یعنی شاعر خیام) کے گدلاپن (فساد عقیدہ) کو اور زیادہ گدلا کرتے ہین"

عبارت بالا کی پیچیدگی، اور قفطی ضلع جگت کا یہ گورکھ دھندا میرے اس خیال کی مزید تصدیق ہے کہ یہ عبارت قفطی کی نہین، بلکہ عماد کاتب جیسے لفاظ انشا پردازکی صنعت گری ہے، اس عبارت کی جو تشریح مین نے کی ہے، مجھے صحیح قلمی نسخون سے محرومی کے سبب سے اس کی صحت پر اصرار نہین، ممکن ہے کہ دوسرے اصحاب غور و فکر اس سے بہتر مطلب پیدا کر سکین،

اس نہایت ہی غضب ناک تنقید سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس کی رباعیات کا بیشتر حصہ فلسفیانہ و حکیمانہ خیالات پر مشتمل تھا، شیخ نجم الدین ابوبکر رازی معروف بہ دایہ نے بھی ان رباعیات کے باعث خیام کے جو اوصاف گنائے ہین اور جن فرقون مین اسکو شامل کیا ہے وہ حسب ذیل ہین،

"فلسفی و دہری و طبائعی".

اس سے بھی رباعیات کے رنگ مذاق کی شناخت ہوتی ہے،

رباعیات کے بعض قدیم نسخے،

افسوس ہے کہ خیام کے فارسی رباعیات کا کوئی قدیم مستند نسخہ اب تک نہین ملسکا ہی، جس سے اس کے رباعیات کی صحیح تعداد معلوم ہو سکے، دو سو ڈھائی سو سے لیکر ایک ہزار تک رباعیان اس کی طرف منسوب ہین، سب سے قدیم نسخہ جو اس وقت تک ملسکا ہے، وہ آٹھوین صدی ہجری کے بعد کا ہی، اب تک سب سے پرانا نسخہ وہ تھا جو ۸۶۵ھ مین تبریز مین لکھا گیا تھا اور جو اب بوڈلین لائبریری کی ملک ہی، اور اسی کو ایڈورڈ ہیرن ایلن نے ۱۸۹۸ء مین عکس لیکر چھاپا تھا، اس نسخہ مین کل (۱۵۸) رباعیان ہین لیکن اب خوش قسمتی سے اس سے پہلے اور اس کے بعد کے متعدد نسخے ملے ہین، جن مین تین ہندوستان کے ہین، اول تو وہ قدیم ترین نسخہ ہے، جو حال مین لکھنؤ مین دستیاب ہوا ہی، یہ ۶۲۶ھ مین کرمان مین لکھا گیا ہی[1] اور دوسرا نسخہ لاہور مین سید محمد سلیم صاحب کے پاس ہی، یہ ۶۶۰ھ مین بغداد مین لکھا گیا ہے[2]،

---

[1] پروفیسر سید محفوظ الحق صاحب ایم اے (پریسیڈنسی کالج، کلکتہ) نے مجھے مطلع کیا ہی کہ رباعیات خیام کے جو چند نسخے اس بوڈلین نسخہ سے بھی قدیم ملے ہین وہ یہ ہین سب سے اول وہ نسخہ ہے جو لکھنؤ مین بابو گوری پرشاد سکسینہ کے پاس ہے اسکی کتابت ۶۲۶ھ مین بمقام کرمان ہوئی ہی اور کاتب کا نام قوام بن محمد المازندرانی ہی، اسمین کل ۲۰۶ رباعیان ہین جنمین ۹، حاشیہ پر ہین، دوسرا پیرس کا ایک نسخہ ہے جسکی کتابت کا سال ۶۵۸ھ ہی اور تیسرا قسطنطنیہ مین ہی جسکا سال کتابت ۷۶۱ھ ہے، اور چوتھا ایک اور وہان ہی جو ۷۶۴ھ مین لکھا گیا ہی، واللہ اعلم

[2] اس نسخہ کا پورا حال پروفیسر اقبال (اورینٹل کالج لاہور) نے اورینٹل کالج میگزین کے مئی ۱۹۲۶ء کے نمبر مین لکھا ہی،

اس مین ۴۲ا رباعیان ہین، جنمین سے ۳۴ا رباعیان اسمین اور لیوڈن مین یکسان ہین، ۹ رباعیان بدلی ہوئی ہین، ان مین سے (۷) دوسرے مطبوعہ نسخون مین موجود ہین، صرف دو نئی ہین، جو بے معنی ہین،

اب ایک اور تیسرا نسخہ ملا ہے جو ان نسخون کے تینتالیس اور چھیالیس برس بعد ۹۱۱ھ مین لکھا گیا ہے، اس نسخہ کا لکھنے والا نوین صدی ہجری کے اواخر اور دسوین صدی ہجری کے اغاز کا مشہور کاتب سلطان علی مشہدی ہے یہ نسخہ سید نجیب اشرف صاحب ندوی کا حاصل کردہ ہے، اور اب دسنہ لائبریری مین ہے،

اس مین (۲۰۶) رباعیان ہین، اسمین اکثر وہ رباعیان موجود ہین جو بمبئی کے مطبوعہ نسخون مین ہین، اس نسخہ کی مزید خوبی یہ ہے کہ اسمین ۵ تصویرین بھی ہین، جنمین رباعیون کے معنون کو مجسم کرنے کی کوشش کیگئی ہے، اس سے واضح ہوگا کہ ایران کے خوش مذاق رباعیات خیام کو مصور کرنے کی فوقیت حاصل کر چکے ہین،

اس نسخہ کے خاتمہ کی عبارت یہ ہے،

"تمام شد رباعیات ملک الحکما رشیخ عمر خیام طاب اللہ ثراہ بتاریخ سلخ شہر رجب المرجب سنۃ احدی عشر و تسعمائۃ، الہجرۃ النبویہ، کتبہ العبد المذنب سلطان علی الکاتب"

سلطان علی، لفظ سلطان کی رعایت سے "العبد" غالباً لازمی طور سے لکھا کرتا تھا، تذکرہ خوشنویسان[۱] مؤلفہ غلام محمد ہفت قلمی دہلوی مین اسکی ایک رباعی ہے جسمین ۶۳ برس کی عمر مین بھی اپنے زور قلم کا دعویٰ کیا ہے، اس کا چوتھا مصرع ہے ع ہنوز مہ کہ العبد سلطان علی، جلیت السبع

[۱] ص۴۹ - کلکتہ،

اور مرآۃ العالم مین اس کا مختصر حال لکھا ہے، مرآۃ العالم مین اسکی وفات کا سال ۹۰۲ھ لکھا ہے مگر حبیب السیر مین ہے " وآن جناب در سنہ تسع عشر وتسعمائۃ (۹۱۹) در مشہد مقدسہ در گذشت در ان بقعۂ متبرکہ مدفون گشت" رباعیات کے اس نسخہ کی تاریخ کتابت (۹۱۱ھ) سے ثابت ہوتا ہے کہ مرآۃ العالم کا بیان قطعاً غلط ہے،

سلطان علی، سلطان حسین مرزا کے مشہور وزیر امیر نظام الدین علی شیر کے دربار سے تعلق رکھتا تھا، اور اس کے اشارہ سے کتابون کی نقل و نسخ پر مامور تھا[۱]،

رباعیات کے بعض مشہور قلمی نسخے

رباعیات کے جس قدر نسخے اب تک دریافت ہوئے ہین، انکی تعداد کافی ہے، مگر ان منتخبات کو چھوڑ کر جنمین کسی صاحب ذوق نے خیام کے رباعیات کا انتخاب درج کیا ہے، حسب ذیل قابل ذکر ہین، جنکی تاریخ کتابت ان پر ثبت ملی ہے،

۱- مملوکۂ بابو گوری پرشاد سکسینہ لکھنو	۸۲۶ھ	۲۰۶ رباعیات
۲- نسخۂ پیرس	۸۵۲ھ	×
۳- نسخۂ قسطنطنیہ	۸۶۱ھ	×
۴- ایضاً	۸۶۴ھ	×
۵- بوڈلین لائبریری نمبر ۵۲۵	۸۶۵ھ	۱۵۸[۲] "
۶- مملوکہ سید سلیم صاحب، لاہور،	۸۶۸ھ	۱۴۳ "

[۱] حبیب السیر جلد سوم، ذکر مشاہیر عہد سلطان حسین میرزا، نسخۂ قلمی دار المصنفین،
[۲] فریڈرک روزن کے مطبوعہ کاویانی برلن کے مقدمہ مین ص ۹ (۱۰۵) کی تعداد غلط ہے، شاید کہ ہندسے الٹ گئے ہون،

۷ - نسخۂ کتبخانۂ ملی پیرس نمبر ۱۴۱۷ ،	سنہ ۷۹۸ھ	×
۸ - مملوکۂ سید نجیب اشرف ندوی ،	سنہ ۹۱۱ھ	۲۰۶ رباعیات
موجودۂ الاصلاح لائبریری ، دیسنہ (پٹنہ)		
۹ - قومی کتب خانۂ پیرس نمبر ۳۴۹ ،	سنہ ۹۲۰ھ	۲۱۳ "
۱۰ - نسخۂ اساسی مطبع کاویانی برلن ،	تخمیناً سنہ ۹۰۰ھ (؟) منقولہ از نسخہ سنہ ۶۲۱ھ (؟)	۳۲۹ "
۱۱ - " نمبر ۸۲۳ ایف ایف ۹۲ - ۱۱۲	سنہ ۹۲۴ھ	۳۴۹ "
۱۲ - پٹنہ اورنیٹل لائبریری	سنہ ۹۶۱ - ۶۲ھ	۶۱۴ "
۱۳ - کیمبرج یونیورسٹی لائبریری [illegible]	قبل سنہ ۱۱۹۵ھ	۸۰۱ "

خیام کے رباعیات میں دوسرے شعرا کی رباعیاں

ان نسخون اوران کی ان تاریخون سے اندازہ ہوتا ہے کہ جیسے جیسے زمانہ بڑھتا جاتا ہے عموماً رباعیون کی تعداد بڑھتی جاتی ہے، اور بہت سی رباعیان خیام اور دوسرے شعراء کے کلامون مین مشترک ملتی ہین، اس لئے خیام کی رباعیون کی اصلی تعداد کو دریافت کرنا سخت مشکل ہے، چنانچہ خیام کی رباعیات مین محققین نے سو سے زیادہ ایسی رباعیان نکالی ہین جو دوسرے شعرا کی رباعیون سے مخلوط ہین، اور جن کے اصلی مالک کا پتہ لگانا مشکل ہے، یہ رباعیان فارابی، ابوالحسن خرقانی، غزالی، ابوسعید ابوالخیر، ابن سینا، عبداللہ انصاری، عطار، افضل کاشی، سنائی، جلال الدین رومی، فخرالدین رازی، سیف الدین باخرزی، نجم الدین رازی، نصیرالدین طوسی، سلطان الدین قمری، مجدالدین ہمگر، انوری، مغربی تبریزی، اور کمال اسمٰعیل کی رباعیون مین بھی ملتی ہین،

اُنھین سے خیام کی اصلی رُباعیون کے دریافت کرنے کے لیے مستشرقین نے مختلف راستے اختیار کیے ہین، روسی مستشرق ز دکو دوسکی نے ۱۸۹۵ء مین یہ طریقہ پیش کیا کہ رباعیات خیام مین سے ان رباعیون کو الگ کردیا جاے جو دوسرے شعرا کے ہان پائی جاتی ہین، چنانچہ اُسنے نیکولا کے مطبوعۂ پیرس نسخہ (۱۸۶۷ء) کو جسمین ۴۶۴ رباعیان ہین، اس غرض کے لیے سامنے رکھا، اور اسکی رباعیون کی اس طرح چھان بین کی، تو ان مین سے ۸۲ رباعیان دوسرے شعرا کی طرف منسوب ملین، جنکو اس نے اپنے مضمون کے آخر مین شائع کردیا ہے، اور وہ اس وقت ہمارے سامنے ہین، انگریز مستشرق ڈاکٹر راس اور فرنچ عالم کرستین زن نے (۱۹) رباعیان اور اس قسم کی پیدا کین، اوران کی تعداد (۱۰۱) تک پہنچائی، پروفیسر براؤن نے لٹریری ہسٹری آف پرشیا (ذکرِ خیام مین) ایک درباعیون کا اور اضافہ کیا، مگر یہ رباعیان یا تو شائع نہین ہوئین یا مین نے نہین دیکھین، خود میری سرسری تلاش نے بھی اس قسم کی ۲۸ نئی رباعیان[1] پائی ہین، مثلاً

مطبوعۂ کاویانی بمبئی، اور دسنہ مین خیام کی یہ رباعی ہے،

می پرسیدی کہ چیست این نقشِ مجاز ۔۔۔ گر برگویم حقیقتش ہست دراز
نقشے است پدید آمدہ از دریای ۔۔۔ وآنگاہ شدہ بقعر آن دریا باز

مگر ہمارے قلمی مجموعۂ منتخبات مین یہ شیخ عطار کی رباعی ہے،

---

[1] ڈاکٹر راس کرستین زن اور پروفیسر براؤن کی نشان دی ہوئی رباعیان چونکہ میرے سامنے موجود نہین کہ یا تو وہ شایع نہین ہوئین، یا میرے مطالعہ مین نہین آئین، اسلئے ممکن ہو کہ کہین کہین ان سے توارد ہوا ہو،

کاویانی اور بوڈلین وغیرہ کے نسخون مین یہ خیام کی رباعی ہے،

ہشدار کہ روزگار شور انگیز است ۲ ایمن منشین کہ تیغ دوران تیز است
درکام تو گر زمانہ لوزینہ نہد زنہار فرو مبر کہ زہر آمیز است

مگر دار المصنفین کے مجموعۂ منتخبات اشعار مین یہ بابا افضل الدین کاشی کی رباعیات مین داخل ہے، اسی طرح یہ رباعی ویینہ کے قلمی نسخہ اور بمبئی کے مطبوعہ نسخون مین خیام کے نام سے ہے،

برچشم تو عالم ارچہ می آرایند ۳ مگرو تو بدان کہ عاقلان نگرایند
بسیار چو تو شوند و بسیار آیند بربای نصیب خویش کت بربایند

یہ متن ویینہ کے نسخہ کے مطابق ہے، ورنہ بمبئی کے مطبوعہ نسخون مین وہ اس طرح ہے، جس کی تحریف ظاہر ہے،

برچشم تو ارچہ عاشقان بیگرایند نگرای بدان کہ عاقلان نگرایند
بربائے نصیب خویش کت بربایند بسیار چو توشدند و بسیار آیند

مجموعۂ منتخبات اشعار (دار المصنفین) مین یہ رباعی حکیم سنائی کی رباعیات مین کسی قدر تغیر کے ساتھ شامل ہے،

گر جملہ جہان بر تو می آرایند مگرای بدو کہ زیرکان نگرایند
بسیار چو تو روند و بسیار آیند بربای نصیب خویش کت بربایند

اسی طرح خیام کی یہ رباعی جو بوڈلین نسخہ کی آخری رُباعی ہے، اور دوسرے نسخون

مین بھی موجود ہے،

ای دل مطلب وصالِ معلولی چند مشغول مشو بعشق مشغولی چند
پیرامن آستین درویشان گرد ۴ باشد کہ شوی قبولِ مقبولی چند

ہمارے مجموعۂ منتخبات مین سیف الدین باخرزی کے نام سے لکھی ہے،

ای دل مطلب و از معلولی چند مشغول مشو بہرزہ مشغولی چند
پیرامنِ آستانِ درویشان گرد تا بو (؟) کہ شوی قبول مقبولی چند

خیام کے مطبوعۂ کاویانی و بمبئی نسخون مین ایک رباعی ہے،

از واقعۂ ترا خبر خواہم کرد ۵ آن را بدو حرف مختصر خواہم کرد
با عشق تو در خاک نہان خواہم شد با مہر تو سر زخاک بر خواہم کرد

تذکرۂ شمع انجمن (ص۱۶۰) مین یہ رباعی حافظ کے معاصر شاہ شجاع کے بھائی ابو یزید مظفر کی ملکیت بتائی گئی ہے،

بوڈلین نسخہ مین خیام کی ایک رباعی ستر نمبر پر یہ لکھی ہے،

شاہا! فلکت بخسروی تعین کرد ۶ وز بہر تو اسپ پادشاہی زین کرد
تا در حرکت سمند زرین سمِ تو بر گل ننہد پاے زمین سیمین کرد

مگر یہ شاہانہ خطاب و مداحی کا طرز حکیم خیام کے مزاج و طبیعت سے بالکل جوڑ نہین کھاتا دولت شاہ نے اپنے تذکرہ مین اس رباعی کو عمعق بخاری کے حال مین مہستی نام ایک شاعرہ کی طرف منسوب کیا ہے، جس نے سلطان سنجر سلجوقی کے سامنے یہ رباعی اس وقت

پڑمی تھی جب برف سے ساری زمین سپید ہو گئی تھی، یہ رباعی دولت شاہ مین اس طرح[1] ہے،

شاہا فلکت اسپ سعادت زین کرد | وز جملہ خسروان ترا تعیین کرد
تا در حرکت سمند زرین نعلت | بر گل نہ نہد پای زمین سیمین کرد

بوڈلین، اور مطبوعات بمبئی مین خیام کی ایک رباعی ہے،

ای دل ز غبار جسم اگر پاک شوی | ۷ | تو روح مجردی بر افلاک شوی
عرش است نشیمن تو شرمت بادا | کآئی و مقیم خطۂ خاک شوی

لیکن علاء الدین عطا ملک جوینی مصنف جہان کشا نے ایک بزرگ کا ذکر کیا ہے،

جنکا نام شیخ احمد بدیلی سبزواری تھا، اور ۶۱۲ھ مین موجود تھے، ان کے نام سے اس رباعی

کو لکھا ہے،

"واین رباعی او راست[2]"

ای جان اگر از غبار تن پاک شوی | تو روح مقدسی بر افلاک شوی
عرش است نشیمن تو شرمت ناید | کآئی و مقیم خطۂ خاک شوی"

اور مجمع الفصحاء مین اسکو بدیعی سجاوندی معاصر سلطان سنجر سلجوقی کیطرف منسوب کیا ہے (اوح اول

ص۱۴۹) اور تاریخ گزیدہ مین اسکو امام فخر الدین رازی کے نام سے نقل کیا ہے[3]، دسینہ کاویانی اور مطبوعات بمبئی مین یہ رباعی لکھی ہے

گر من گنہ روی زمین کردستم | ۸ | عفو تو امید است کہ گیرد دستم
گفتی کہ بروز عجز دستت گیرم | عاجز تر از این مخواہ کاکنون ہستم

[1] تذکرہ دولت شاہ سمرقندی، ص۱۶۵، گب [2] تاریخ جہان کشا جوینی جلد دوم ص۲۵، گب [3] ص۸۰۹،

اس رباعی کو ژوکوو سکی نے بھی آوارہ گرد رباعیون مین پایا ہے، لیکن جامی نے نفحات مین شیخ سیف الدین باخرزی المتوفی ۶۵۸ھ کے حالات مین لکھا ہے،

"روزے بجنازۂ درویشی حاضر شد، گفتند شیخا تلقین فرمائید، پیش روی میت آمد و این رباعی فرمود

گر من گنہ جملہ جہان کردستم　　لطف تو امید است کہ گیرد دستم

گفتی کہ بوقت عجز دستت گیرم　　عاجز تر ازین مخواہ کاکنون ہستم

شیخ باخرزی خود بھی رُباعیات کہتے تھے اس سے یہ خیال ہو سکتا ہے کہ یہ شیخ نے خود تصنیف کر کے پڑھی، اگرچہ جامی کے الفاظ سے تصنیف یا عدم تصنیف کی سند نہین ملتی مگر ہمارے مجموعۂ منتخبات مین یہ سیف باخرزی ہی کے نام سے ہے،

کاویانی اور مطبوعات بمبئی مین خیام کی یہ رُباعی ہے،

ما خرقۂ زہد در سر خم کردیم　۹　وز خاک خرابات تیمم کردیم

باشد کہ درین میکدہا دریابیم　　عمری کہ در آن مدرسہ ہا گم کردیم

نکولس اور ونفیلڈ مین یہ رباعی اس طرح ہے،

ما جائے نمازی بلب خم کردیم　　خود را بمی لعل چو مردم کردیم

در کوی خرابات مگر بتوان یافت　　آن عمر کہ در صومعہ ہا گم کردیم

مگر مجمع الفصحا اور روضات الجنات مین جیسا کہ الغزالی مین ہے، یہ رباعی امام غزالی کی طرف منسوب ہے،

با جامہ نمازے بسر خم کردیم　　وز آب (خاک؟) خرابات تیمم کردیم

شاید کہ درین میکدہ ہا دریابیم   آن یار کہ در صومعہ ہا گم کردیم

مطبوعات بمبئی مین یہ رباعی خیام کے مجموعہ مین ہے،

می خوارہ اگر غنی بود عور شود ۱۰ وز عربدہ اش جہان پراز شور شود

در حقۂ لعل از آن زمرد ریزم   تا دیدۂ افعی غمم کور شود

آذر نے آتشکدہ مین یہ رباعی شاہ شجاع بادشاہ فارس المتوفی ۷۸۶ھ کے رباعیات

مین نقل کی ہے، (صن۴۰ بمبئی)

اسی طرح یہ رباعی

ہر گہ درین سبزہ طربناک شویم ۱۱ مانندۂ سبز خنگ افلاک شویم

با سبز خطان سبزہ خورم در سبزہ   زان پیش کہ زیر سبزہ در خاک شویم

بھی آتشکدہ مین شاہ شجاع کی ملکیت بتائی گئی ہے، (صن۴۰)

باقی ۷ مشکوک رباعیان جو میری تحقیق مین آئی ہین، آیندہ اسباب تخلیط کی مثالون

مین نقل کیجاتی ہین،

تخلیط کے اسباب | رباعیات خیام مین تخلیط کے سات سبب میرے خیال مین نہایت قوی

ہین، اوران مشکوک رباعیات پر نظر ڈالنے سے یہ اسباب پوری طرح سمجھ مین آسکتے ہین،

یہ معلوم ہوچکا ہے کہ خیام کی رباعیات صوفیون کی مجلس حال و قال مین چھٹی صدی

کے اواخر مین پہنچ چکی تھین، اوراس طرح حکیم خیام، صوفی خیام کی صورت مین تبدیل ہوگیا تھا

چنانچہ آپ کو حیرت ہوگی کہ اس صوفی خیام کے حالات حکیم خیام سے بالکل ہی الگ ہین،

دوسری طرف رند بادہ پرست جو مذہب اباحت کے پیرو تھے، وہ بھی خیام کے معتقد تھے
اس طرح خیام دوطرفہ کشاکش مین مبتلا ہوگیا، اور خیام کی رباعیان اس دوطرفہ کش مکش
کا مجموعہ ہوگئین، صوفیون نے اس کی رباعیات مین صوفیانہ رباعیون کی آمیزش کی، اور
رندون نے اباحی خیالات اور مستی و رندی کی رباعیان بڑھائین، چنانچہ ان مشکوک رباعیات
مین انھین دو قسمون کی رباعیان کثرت سے ملین گی، ایک اسکو صوفی صافی یعنی مذہبی صوفی
ثابت کرنا چاہتا ہے، اور دوسرا رند لاابالی، مگر درحقیقت حکیم خیام نہ یہ تھا نہ وہ، بلکہ وہ حکیم متقشف تھا،
اور اس کا تصوف اگر تھا تو حکیمانہ تصوف تھا، مذہبی صوفیانہ نہین، خیام کی طرف یہ مذہبی
صوفیانہ رباعی منسوب ہے،

من بندۂ عاصیم رضائے تو کجاست	۱۲	تاریک دلم نور و صفائے تو کجاست
مارا تو بہشت اگر بطاعت بخشی		این مزد بود لطف و عطائے تو کجاست

آتشکدہ (ص ۱۴۸) مین بعینہ یہی رباعی شیخ ابوالحسن خرقانی کے مرید ابو اسمٰعیل عبداللہ
ابن ابو منصور محمد انصاری کی ملکیت بتائی گئی ہے،

اسی طرح یہ مذہبی رنگ کی صوفیانہ رباعی،

گر از پے شہوت و ہوا خواہی رفت	۱۳	از من خبرت کہ بے نوا خواہی رفت
بنگر چہ کسی و از کجا آمدۂ		می دان کہ چہ میکنی کجا خواہی رفت

شیخ الاسلام انصاری کی مناجات اور منازل السائرین مین ہے،

دردا کہ دلم بہ ہیچ درمان نرسید	جانم بلب آمد و بجانان نہ رسید

در بیخبری عمر بپایان آمد　　افسانۂ عشقِ او بہ پایان نرسید

سراسر صوفیانہ خیال ہے، حالانکہ خیام عشق و محبت کی راہ سے خدا کو نہین ڈھونڈھتا تھا، بلکہ اشراق و حکمت کے راستے سے،

دردِ دل خستہ دردمندان دانند　　نہ خوش منشان خیرہ خندان دانند

از سرِّ قلندری تو گر محرومی　　سرّیست درین شیوہ کہ رندان دانند

قلندری کے لفظ سے خیام واقف نہ تھا، اُسکی رباعیون مین یہ لفظ کہین نہین آیا، دوسری طرف اسکی رباعیون مین ہے:-

ایامِ جوانی است شراب اولی تر　　۱۴　　باخوش پسران، بادۂ ناب اولی تر

این عالمِ فانی چو خراب است بآب　　از بادہ درو مست و خراب اولی تر

یہ اباحت کا تردعظ بھی، اس خشک حکیم کے تخیل سے بعید ہے، چنانچہ حافظ کے مطبوعہ دیوان (نامی کانپور) مین یہ رُباعی حافظ کے کلام مین باین تغیر شامل ہے،

ایام شباب ست شراب اولی تر　　ہر غمزدۂ مست و خراب اولی تر

عالم ہمہ سربسر خرابست و خراب　　درجائے خراب ہم خراب اولی تر

اسی طرح یہ گرما گرم رباعی جو خیام کے نسخون مین ہے،

گویند بہشت و حور عین خواہد بود　　۱۵　　آنجا مے و شیر و انگبین خواہد بود

گر ما مے و معشوق پرستیم رواست　　چون عاقبت کار ہمین خواہد بود

یہ بھی حافظ کے مطبوعہ دیوان (نامی کانپور) مین اس طرح موجود ہے،

گویند کہ فردوسِ برین خواہد بود — فروامئی ناب و حورِ عین خواہد بود
گر ما می و معشوق گزیدیم چہ باک — چون عاقبتِ کار چنین خواہد بود

علیٰ ہذا یہ رباعی جو خیام کی طرف منسوب ہے، حافظ کے مطبوعہ دیوان (کانپور) مین شامل ہے، مجموعۂ خیام مین ہے (بمبئی و نولکشور)

می نوش کہ عمرِ جاودانی این است — خود خاصیتِ از دورِ جوانی این است
ہنگام گل و مل ست و یاران سرمست — خوش باش دمے کہ زندگانی این است

حافظ کے ہان یہ رباعی اس طرح ہے،

می نوش کہ عمرِ جاودانی این است — خاصیت روزگار فانی این است
ہنگام گل و لالہ و یاران سرمست — خوش باش دمی کہ زندگانی این است

۲- تغلیط کی دوسری وجہ یہ ہے کہ بعض لوگون نے خیام کی حکیمانہ رُباعیون کا جواب لکھا، کسی نے جواب کے ساتھ سوال بھی لکھ دیا، اور آخر وہ سوال و جواب دونون خیام کے نام مین درج ہو گئے، مسئلۂ جبر کے ثبوت مین خیام کی طرف یہ رباعی منسوب ہے،

من می خورم و ہر کہ چو من اہل بود — می خوردنِ او نزدِ خدا سہل بود
می خوردنِ من حق ز ازل میدانست — گر من نخورم علمِ خدا جہل بود

بمبئی و نولکشور وغیرہ کے بڑے مجموعۂ خیام مین یہ رُباعی بھی خیام کی طرف منسوب ہے،

آنکس کہ گنہ بنزدِ او سہل بود — این نکتہ بگوید ار کہ او اہل بود
علمِ ازلی علتِ عصیان کردن — نزدیکِ حکیم غایتِ جہل بود

حالانکہ ظاہر ہے کہ پہلی رباعی کا قائل، دوسری رُباعی کا مصنف نہین ہوسکتا، ژوکوووسکی نے بھی اس کو منسوبات ومشکوکاتِ خیّام مین شمار کیا ہے، (نمبر ۲۶)۔

دارالمصنفین کے مجموعۂ منتخبات مین یہ دوسری جوابی رباعی حسب ذیل الفاظ مین نصیرالدین طوسی کے نام سے لکھی ہے،

جوابِ رُباعی خیّام

این نکتہ نگوید آنکہ او اہل بود | زیراکہ جواب شبہات سہل بود
علم ازلی علّت عصیان کردن | نزد عقلا زغایت جہل بود

اسی طرح رباعیّات خیّام کے بڑے مجموعون مین جو بمبئی ولکھنؤ وپیرس مین چھپے ہین، یہ دو رُباعیان خیّام کے نام سے درج ہین، اور ژوکوووسکی نے بھی اُن کو خیّام کے منسوبات ومشکوکات مین داخل کیا ہے، ژوکوووسکی۔ (۲، ۷۳)

مائیم بلطفِ حق تولا کردہ | وز نیک وبد خویش تبرّا کردہ
آنجا کہ عنایت تو باشد باشد | ناکردہ چو کردہ کردہ چون ناکردہ

اے در ہمہ عمر خود بدیہا کردہ | وانگاہ برحمتش تولا کردہ
بر عفو مکن تکیہ کہ ہرگز نبود | ناکردہ چو کردہ، کردہ چون ناکردہ

بالکل عیان ہے کہ دوسری رُباعی پہلی رُباعی کے جواب مین ہے، اور دونون کا مصنف ایک شخص نہین ہوسکتا، دارالمصنفین کے مجموعۂ منتخبات مین ان مین سے پہلی رُباعی ابوعلی سینا کے نام سے لکھی ہے، اور دوسری جوابی رباعی نصیرالدین طوسی کی بتائی ہے،

پہلی رباعی سلطان ابوسعید ابوالخیر کے مجموعہ مین بھی ملتی ہے،

۳۔ تخلیط کی تیسری وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ خیام کے مضامین پر دوسرے شعرا نے ہم معنی اشعار لکھے ہین، جامعین نے تشابہ کے دھوکے مین سب کو خیام کے سر تھوپ دیا چنانچہ خیام کی حسب ذیل رباعیان ہمارے مجموعۂ منتخبات مین ابوعلی کے نام سے ہین،

با این دو سہ ناداں کہ چنین می دانند	۱۶	از جہل کہ دانای جہان ایشانند
خرباش کہ از خری ایشان بمثل		ہر کو نہ خر است کافرش می خوانند
ای کم بلطف حق تو لا کردہ	۱۷	وز نیک و بد خویش تبرا کردہ
آنجا کہ عنایت تو باشد باشد		ناکردہ چو کردہ کردہ چون ناکردہ
از مرکز خاک تیرہ تا اوج زحل		کردم ہمہ مشکلات کلی را حل
بیرون جستم ز چنبر مکر و حیل	۱۸	ہر بند گشادہ شد مگر بند اجل

اسی طرح حسب ذیل فلسفیانہ رباعیان جو خیام[ط] کی طرف بھی منسوب ہین، ہمارے مجموعۂ منتخبات مین محقق طوسی المتوفی ۶۷۲ھ کے نام سے ہین،

فردا کہ حساب شش جہت خواہد بود	۱۹	قدر تو بقدر معرفت خواہد بود
در حسن صفت کوش کہ در روز جزا		حشر تو بصورت صفت خواہد بود
ای بیخبر این شکل مجسم ہیچ است	۲۰	وین دائرۂ سطح مخیم ہیچ است
خوش باش کہ در نشیمن کون و فساد		وابستہ یک دمی و آن ہم ہیچ است

خیام کے مطبوعہ بمبئی نسخون مین ایک رباعی ہے،

ط مطبوعہ ۱۹۰۵ء ریاض پریس لکھنؤ (نمبر ۲۹۵) و مطبع کریمی لاہور (نمبر ۳۶۲)

رفتیم و زمانہ آشفتہ بماند ۲۱ باآنکہ زصد گہر یکے سفتہ بماند
افسوس کہ صد ہزار معنیٔ دقیق از بیخردی خلق ناگفتہ بماند

ہمارے مجموعۂ منتخبات مین اسی کی ہم معنی وہم قافیہ وہم ردیف رُباعی فارابی کے ضمن مین لکھی ہے،

اسرار وجود خام وناپختہ (؟) بماند ۲۲ وآن گوہر بس شریف ناسفتہ بماند
ہرکس زسرِ قیاس حرفے گفتند وان نکتہ کہ اصل بود ناگفتہ بماند

دیوان حافظ کا ایک نہایت عمدہ اور نادر نسخہ شاہ منیر عالم صاحب (غازیپور) کے کتبخانہ مین ہے، اس نسخہ کو سنہ ۱۰ھ کے کچھ بعد اکبر وفیضی کے زمانہ مین ایک ایرانی ادیب نے بہت سے قلمی نسخون کی ترتیب وتطبیق سے دس برس مین مرتب کیا ہے، اور حافظ کے کلام مین سات آٹھ سو اشعار جو غیرون کے شامل ہو گئے تھے، ان کو خارج کیا ہے، مگر تعجب ہے کہ یہ رُباعی اسمین حافظ کے ملوکات مین شامل ہے،

خیام کے نام کی یہ رباعی[۳]،

گردون کمرے زعمر فرسودۂ ماست ۲۳ جیحون اثرے زاشک پالودۂ ماست
دوزخ شررے زرنج بیہودۂ ماست فردوس دمی زوقت آسودۂ ماست

سلطان ابوسعید ابوالخیر کے مجموعۂ رباعیات مین بھی[۳] داخل ہے،

---

[۱] قافیہ اس نسخہ مین اسی طرح ہے۔ [۲] دیسنہ، بوڈلین وکاویانی، [۳] مطبوعۂ کریمی لاہور (۹۶) ورفاہ عام پریس لاہور، (۹۸)

خیام کے مجموعۂ ویسنہ اور مطبوعۂ بمبئی نسخہ مین ایک رباعی ہے،

ترکیب طبائع چو بکام تو دمی است — ۲۴ — تو داد کن از ہر چہ کہ ہر دم ستمی است[1]

با اہل خرد نشین کہ اصل من و تو — گردی و شراری و نسیمی و نمی است

لیکن تھوڑے تغیر کیساتھ یہی رباعی سلطان ابو سعید ابو الخیر کے یہان بھی ہے، اور جسکا متن شاید منسوب بہ خیام متن سے زیادہ بامعنی ہے،

چون حاصل عمر تو فریبی و دمی است — زو داد مکن گرت بہر دم ستمی است[2]

مغرور مشو بخود کہ اصل من و تو — گردی و شراری و نسیمی و نمی است

۴ - تخلیط کی ایک اور صورت یہ ہے کہ کسی مناسب موقع پر خیام کی کوئی رباعی کسی مشہور آدمی نے نام بتائے بغیر پڑھی یا لکھی، ناواقف سننے والون اور دیکھنے والون نے یہ سمجھا کہ یہ رباعی اسی قائل کی تصنیف ہے، اس تخلیط کی ایک مثال میرے نزدیک یہ ہے کہ خیام کی ایک رباعی ہے،

اجزائے پیالہ کہ درہم پیوست — ۲۵ — بشکستن آن روا نمی دارد مست

چندین سر و پای نازنین و سر و دست — از بہر چہ ساخت و ز برای چہ شکست

اس رباعی کو زوکووسکی نے خواجہ نصیر الدین طوسی کی طرف منسوب پایا ہے، اور ہم کو بھی خواجہ کی طرف یہ منسوب ملی ہے، آتشکدۂ آذر مین بابا افضل کاشانی کے حال مین لکھا ہے

[1] یہ متن مطبوعہ بمبئی کے مطابق ہے، ویسنہ مین دوسرا مصرع یون ہی، "خوش باش اگرچہ بر تو ہر دم ستمی است" اور تیسرا "اصل من و تو" کی جگہ "اصل تن تو" ہے،

[2] کریمی لاہور (۸۳) رفاہ عام لاہور (۸۲)

"گویند خواجہ نصیر در زمانِ استیلاے ہلاکو خان وقتل و غارت بلادِ ایران، نظر باخلاصی کہ بانجناب داشتہ کاشان و نواحی را رعایتاً کہ از شرِ فتنہ مغولان حمایت کردہ، چند رباعی در تحقیق مسئلہ گفتہ و بجواب بہرہ مند شدہ، ۵ اجزاے پیالہ کہ درہم پیوست" الخ

خواجہ کی اخلاق ناصری کے اُس نسخہ کے دیباچہ مین جو ۱۲۵۱ھ مین کلکتہ مین بابو شیب چندر ملک کے مطبع سنگی مین بہت سے علماء کے اہتمام و تصحیح سے چھپا ہے، مصنف (خواجہ نصیرالدین طوسی) کے حال مین ایک دیباچہ ہے، اسمین یہی واقعہ اور رباعی لکھکر کسی کتاب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ بابا افضل نے اس رباعی کے جواب مین یہ رباعی لکھی،

تا گوہر جان در صدفِ تن پیوست | از آبحیات صورتِ آدم بست
گوہر چو تمام شد، صدف تا شکست | بر طرفِ کلہ گوشہ سلطان نشست

لیکن یہ تمام داستان اس وقت تارِ عنکبوت ہوکر رہجاتی ہے جب یہ مستند طور سے معلوم ہوتا ہے کہ جب خواجہ طوسی شاید بیس برس کے ہون، تو یہ رُباعی انھین مغلون (تاتاریون) کے حملۂ مردین سید عزالدین نسابہ نے (۶۱۰ھ مین) خیام کے نام سے پڑھی، اور خیام کیطرف اسکی نسبت ایک ایسی مستند تاریخی کتاب مین مذکور ہے جو اپنے عہد کے ایک مشہور فاضل وامیر عطاملک جوینی نے اس وقت لکھی جب خواجہ نصیر طوسی ہنوز زندہ تھے، یعنی ۶۵۸ھ مین، (خواجہ نے ستتر برس کی عمر مین ۶۷۲ھ مین وفات پائی ہے)

اس حوالہ سے صاف ظاہر ہے کہ یہ خواجہ کے زمانہ مین خیام ہی کی رباعی تھی بعد کو پھر

---

۵ تاریخ جہانکشا عطا ملک جوینی جلد اوّل ص ۱۲۸، گب،

یہ خواجہ کی ملکیت کیونکر ہو گئی، واقعہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ خیام کی یہ رباعی تاتاریون کے قتل عام پر بالکل چسپان ہو رہی تھی، اس لیے اس وقت وہ ہر صاحب ذوق کی زبان پر تھی، خواجہ نے اسی لیے بابا افضل کے پاس (اگر بابا کے وہ معاصر ہو سکین) اس رباعی کو لکھکر بھیجا ہوگا، بعضون کو اس سے یہ غلط فہمی ہوئی کہ یہ خود خواجہ کی تصنیف ہے،

۵- تخلیط کی ایک اور وجہ یہ ہے کہ خیام کی چند تیز خمریہ رباعیون کے سبب سے اکثر تیز و چست خمریہ رباعیان خیام کی طرف منسوب کر دی گئین، مثلاً سراج الدین قمری جو خوارزمشاہ کے دربار مین تھا، اور فخر رازی کا شاگرد تھا، علانیہ مست و بادہ خوار تھا، تاریخ گزیدہ مین ہے

"در فسقیات غلوی تمام کردہ بود" (صفحہ ۸۲۰)

آتشکدہ (صفحہ ۱۷۱ ابمبئی) مین ہے،

"در شرب خمر تورع داشتہ و قطعات و رباعیات درین مطلب دارد"

چنانچہ آذر کے بیان کے مطابق ذیل کی رباعی جو خیام کے نامۂ اعمال مین درج ہے سراج الدین قمری کی ہے،

امروز کہ رونق جوانی منست	۲۶	می خواہم از انکہ شادمانی منست
عیبش مکنید گرچہ تلخست خوش ست		تلخ است از انکہ زندگانی منست

اسی طرح حسب ذیل رباعی،

من می خورم و ہر کہ چو من اہل بود	۲۷	می خوردن من بنزد او سہل بود

۱؎ آتشکدہ، صفحہ ۱۷۱ ابمبئی،

می خوردن من حق بازل میدانست   گر مے نخورم علم خدا جہل بود،

حمد اللہ مستوفی نے تاریخ گزیدہ میں جو ۷۳۰ھ میں لکھی گئی ہے، اسی سراج قمری کے نام سے تھوڑے تغیر کے ساتھ نقل[1] کی ہے، اسی طرح یہ رنگین رباعی جو خیام کے ایک معاصر اقراری بادہ خوار علی بن حسن باخرزی المقتول ۴۶۷ھ کی ملکیت[2] ہے، ناکردہ خیام کے فرد جرم میں داخل ہے،

زان می خواہم کہ خرمی را سبب است   ۲۸   نامش می و کیمیای شادی لقب است
سرخ است چو عناب و نہ آب عنب است   آبی کہ برخ بر آتش آرد عجب است

۶۔ ایک ممکن صورت تخلیط کی یہ ہے کہ بعض تند نوشوں نے حافظ کی شراب کو دو آتشہ بنانے کے لیے دیوان حافظ میں حافظ کی غزلوں کے پہلو بہ پہلو خیام کی رباعیاں بھی لکھیں، بلکہ عجیب بات یہ ہے کہ اس دو آتشہ کی کشید کی خواہش شہنشاہ اکبر کے دل میں پیدا ہوئی تھی[3]، اس سے بعضوں نے دھوکا کھا کر خیام کی رباعیوں کو حافظ کی طرف منسوب کر دیا، حالانکہ حافظ کا رباعی گوئی میں کوئی درجہ نہیں، زود گو و دو سکی کی آوارہ گرد رباعیوں میں دس رباعیاں حافظ کی طرف منسوب ہیں، اتنی تعداد کسی اور شاعر کی طرف منسوب نہیں، دیوان حافظ کے اس قسم کے متعدد نسخے ملتے ہیں جنمیں بعض اکبر کے وجود سے پہلے کے ہیں، فرنچ عالم موسیو کلورانہ کا مملوکہ نسخۂ دیوان حافظ جو ۱۹۲۳ء میں موسیو وینے

[1] تاریخ گزیدہ مستوفی صفحہ ۸۲۰ گب، صرف تیسرے مصرع میں فرق ہے، تیسرا مصرع اس میں اس طرح ہے، "می خوردنم ایزد بازل می دانست"۔ [2] لباب الالباب عوفی، جلد اول صفحہ ۳۰۔ [3] آئین اکبری ج ۲۔ صفحہ ۱۶۰ نولکشور

VIGNIES تاجر اشیائے قدیمہ (پیرس) کے پاس تھا، اور جس کو علامہ عبدالوہاب قزوینی نے دیکھا تھا، اور جس کا ذکر فریڈرک روزن نے کاویانی مطبوعہ کے ص ۱۶۸ پر کیا ہے، اسی قسم کا نسخہ ہے، دیوان کے ص ۷۰ سے ۸۹ تک خیام کی ۶۲ رباعیان مندرج ہین، یہ نسخہ مشہور کاتب سلطان محمد نور کا لکھا ہوا ہے اور ۹۳۰ھ مین شہر ہرات مین لکھا گیا ہے،

اسی قسم کے دیوان حافظ کا ایک نہایت عمدہ اور قیمتی مطلا اور لاجوردی نسخہ نواب صدر یار جنگ مولٰنا حبیب الرحمٰن خان شروانی کے مملوکہ کتب خانہ حبیب گنج (علیگڈھ) مین ہے، جسمین دیوان حافظ کی ہر دو غزلون کے بیچ کی جگہ مین ٹیڑھی سطرون مین خیام کی ایک ایک رُباعی لکھی ہوئی ہے، کاغذ سمرقندی، خط عمدہ نستعلیق، کنارون پر ترکی مین بکثرت حواشی ہین، اسمین خیام کی (۴۴۴) رباعیان ہین، نسخہ پر گو تاریخ نہین، تاہم وہ تین سو برس سے کم کا نہین ہو، اسی طرح کا تیسرا نسخہ ندوۃ العلما (لکھنؤ) کے کتب خانہ مین ہے، حافظ کی ہر دو غزلون کے بیچ بیچ مین ٹیڑھی سطرون مین خیام کی ایک ایک رباعی ہے، کتبخانہ مین اس نسخہ کا نمبر ۱۸۳ ہے، افسوس ہو کہ تاریخ سے خالی ہے، مگر خط و کاغذ کے لحاظ سے دو تین سو برس کا پرانا معلوم ہوتا ہے،

۷- تخلیط کا ایک اور سبب یہ ہے کہ رباعیون مین شعراء عموماً اپنا تخلص نہین دیتے، اس لیے ان چار مصرعون کی ملکیت کا دعویٰ ہر شخص کرسکتا ہے، جس کو جس نام سے کوئی چاہے لکھدے، اس بنا پر رباعیون کی ملکیت کا سوال ہمیشہ مشکوک رہتا ہے، اور بہت کم رباعیات کے نسخون پر اعتبار کیا جاسکتا ہے، مشہور رباعی گویون مین (سرمد کے سوا) سحابی

نجفی المتوفی ۱۰۰۱ھ سب سے زیادہ ممکن ہے، مگر اس کے رباعیات کے مجموعے بھی یکسان نہین ملتے،

ان مشکلات کا حل ان اسباب سے خیام کی رباعیون کی تعیین کا مسئلہ نہایت اہم ہے، اسکے حل کی اصلی صورت تو یہ ہے کہ خیام سے قریب تر عہد کا کوئی نسخہ بہم پہنچے، مگر افسوس ہو کہ اب تک نوین صدی ہجری سے پہلے کا کوئی نسخہ بہم نہین پہنچا ہی، اسلئے مختلف ارباب تحقیق نے اس کمی کو دور کرنے کی اب تک حسب ذیل صورتین اختیار کی ہین، جنمین سے ہر ایک مین مجھے کچھ نہ کچھ ترمیم و اضافہ پیش کرنا ہے،

ا۔ سب سے پہلا طریقہ یہ اختیار کیا گیا کہ خیام کے بڑے مجموعۂ رباعیات کو لیکر ان رباعیون کو الگ کیا گیا جو دوسری کتابون مین، دوسرے شاعرون کے نامون سے لکھی ہوئی ہین، ان رباعیات کے الگ کرنے کے بعد اس سرمایہ کو جس پر خیام کے علاوہ کسی دوسرے کا دعویٰ نظر نہ آیا، خالص خیام کا مال سمجھا گیا،

لیکن اس طریقۂ انتخاب مین کھلا ہوا مغالطہ یہ ہے کہ ایک رباعی جب دو کتابون مین دو شخصون کے نامون سے لکھی ہوئی ملتی ہے، تو کسی کو کیا حق ہے کہ بلا وجہ وہ اس کو ان دونو مین سے کسی ایک کی ملکیت سے خارج کرکے دوسرے کے حق مین تسلیم کرلے،

فریڈرک روزن نے نہایت خوبی سے اس طریقۂ تحقیق کی بعض کمزوریان دکھائی ہین (مطبوعۂ کاویانی ص ۱۲۰ و ۱۳۰) اور طالب آملی المتوفی ۱۰۳۶ھ کی طرف جو رباعی منسوب ہے، اس کو خیام کے نسخہ ۸۶۵ھ مین موجود ہونے کے سبب سے، اور ملا جلال الدین رومی اور حافظ کی طرف جو بعض رباعیان منسوب ہین، ان کو ان کے قدیم قلمی دوادین مین نہ پاے

جانے کے سبب سے قابل رد ٹھرایا ہے،

۲۔ دوسرا طریقہ جس کو کرسیٹن زن نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ ان رباعیون کو جن مین خیام کا تخلص پڑا ہوا ہے، اصلی سمجھا جائے، کرسیٹن زن نے اس قسم کی بارہ رباعیان نکالی ہین، جنکو ہم ذیل مین مختلف نسخون کے حوالہ سے نقل کرتے ہین،

بوڈلین لائبریری کے قدیم نسخہ مین ان بارہ مین سے صرف پانچ رباعیان ہین، اور یہ تمام نسخون مین متفقاً پائی جاتی ہین،

۱
تا چند زنم بروے دریا ہا خشت — بیزار شدم زبت پرستان کنشت
خیام کہ گفت دوزخی خواہد بود — کہ رفت بدوزخ و کہ آمد زبہشت

۲
خیام کہ خیمہ ہاے حکمت می دوخت — در کورۂ غم فتاد و ناگاہ بسوخت
مقراض اجل طناب عمرش چو برید — دلال اجل برائگانش بفروخت

۳
خیام زبہر گنہ این ماتم چیست — وزخوردن غم فائدہ بیش و کم چیست
آنرا کہ گنہ نہ کرد غفران نبود — غفران ز براے گنہ آمد غم چیست

۴
خیام اگر ز بادہ مستی خوش باش — با لالہ رخے اگر نشستی خوش باش
چون آخر کار نیست خواہی بودن — انگار کہ نیستی چو ہستی، خوش باش

۵
تا بتوانی خدمت رندان می کن — بنیاد نماز و روزہ ویران می کن
بشنو سخن راست زخیام عمر — می میخور و رہ می زن و احسان میکن

خیام کے بڑے مجموعۂ رباعیات مطبوعۂ ملک الکتاب شیرازی[1] و نولکشور لکھنؤ و گلزار حسنی[2] بمبئی مین تین اور ہین، ان مین سے پہلی رُباعی ولسینہ کے قلمی نسخہ مین بھی ہے، اور دوسری رُباعی، نسخۂ ولسینہ، اور مطبوعۂ کاویانی دونون مین ہے،

خیام تنت بخیمہ می ماند است[3] ۶ سلطان روح است و منزلش وارفناست
فراشِ اجل ز بہر دیگر منزل از پا فگند خیمہ کہ سلطان برخاست

خیام زمانہ از کسے دارد ننگ ۷ کو در غم ایام نشیند دل تنگ
می خور تو در آبگینہ با نالۂ چنگ زان پیش کہ آبگینہ آید بر سنگ

تا چند ز مسجد و نماز و روزہ ۸ در میکدہا مستی از دریوزہ
خیام بخور بادہ کہ این خاک ترا گہ جام کنند و گہ سبو، گہ کوزہ

کاویانی اور کریستن زن کے یہان اور الہ آبادی نسخہ (انوار احمدی) کے خاتمہ مین ایک اور رباعی ہے،

۱؎ میرزا محمد ملک الکتاب شیرازی نے سنہ ۱۲۹۷ھ مین کارخانہ محمدی بمبئی سے شائع کیا، اس نسخہ کی نسبت دیباچہ مین اُسنے یہ بیان کیا ہی کہ اس نے اس کی قلمی اصل "سلطانی کتب خانہ" سے حاصل کی ہے،

"فلہذا اقل الانام میرزا محمد شیرازی بعد از زحمات زیاد نسخۂ کامل و صحیح آنرا در کتابخانۂ سلطانی بدست آوردہ" (ص۲)

۲؎ یہ نسخہ بمبئی گلزار حسنی مین آقا محمد حسین لاری نے سنہ ۱۳۲۴ھ مین چھپوایا تھا، نولکشور کا نسخہ بیشتر اسی کے مطابق ہے، اس کا مقدمہ نگار سنہ ۱۳۱۱ھ مین نیشاپور مین حکومت ایران کی طرف سے مامور تھا،

۳؎ یہ رباعی نسخۂ ولسینہ مین اس طرح ہے،

خیام تنت بخیمۂ ماند راست جان سلطانے کہ منزلش دار بقاست
فراش اجل ز بہر دیگر منزل این خیمہ بیفگند چو سلطان برخاست

مجموعۂ منتخبات دار المصنفین مین اس طرح ہے،

خیام تنت بخیمہ می ماند راست سلطان جانست و منزلش دار فناست
فراش اجل ز بہر دیگر منزل ویران کند این خیمہ چو سلطان برخاست

آدم چو صراحی بود و روح چو مے ۹ قالب چو نئے بود و صدا او نئے
دانی چه بود آدم خاکی خیام فانوس خیالی و چراغی در وے

ان کے علاوہ کریستن زن نے تین اور رباعیان مطبوعۂ یورپ نسخون سے نقل کی ہین، جو ہندوستانی مطبوعہ نسخون مین نہین،

خیام اگرچه خرگه چرخ کبود ۱۰ زد خیمه و دربست در گفت و شنود
چون شکل حباب باده در جام وجود ساقی ازل هزار خیام نمود

از من بر مصطفی رسانید سلام ۱۱ و آنگاه بگوئید باعزاز تمام
کاے سید ہاشمی چرا دوغ ترش در شرع حلال است و مئی ناب حرام

از من بر خیام رسانید سلام ۱۲ و آنگاه بگوئید که خامی خیام
من کے گفتم که می حرام است و لے بر پخته حلال است و بر خام حرام

اس طریقه کی کمزوری بھی فریڈرک روزن نے ایک مثال سے واضح کی ہے کہ رباعی نمبر۱۰ مین گو خیام کا تخلص موجود ہے، مگر مولانا رومی کے ایک قلمی دیوان مین یہ رباعی اس طرح سے موجود ہے،

این صورت تن بخیمه ماند راست جان سلطانے که منزلش دار بقاست
فراش ز بهر منزل آینده نه خیمه بیفگند چو سلطان برخاست

ہمارے خیال مین اس رباعی مین خیام کا تخلص محض خیمه کی مناسبت سے ڈالا گیا ہے کہ اس تمثیل مین خیام کے جسم کی کوئی تخصیص نہین، اور اس کی عمومی حیثیت ہی رباعی کے

صحیح معنی ہین، خیام کا اس تشبیہ کو اپنے کو پکار کر اپنے اوپر چسپان کرنا ایک قسم کی بدذوقی ہے جو اس سلیم المذاق انسان کی طرف منسوب نہین کیجا سکتی، مگر با این ہمہ تعجب یہ ہے کہ خیام کے اکثر قلمی اور مطبوعہ مجموعون مین یہ خیام کے نام سے موجود ہے، کیا یہ توارد ہے؟

تعجب ہے کہ فریڈرک روزن نے رباعی نمبر ۷ پر گرفت نہین کی ہے حالانکہ بدر جاجرمی نے جن تیرہ رباعیون کو ۷۴۱ھ مین خیام کے نام سے لکھا ہے، اور جن کو فاضل موصوف نے خود اپنے نسخہ مطبوعۂ کاویانی کے آخر مین عبدالوہاب قزوینی کے حوالہ سے نقل کیا ہے (کاویانی ص ۱۹۶) اُن مین یہ ساتوین رباعی اس طرح ہے،

ایام زمانہ از کسے دارد ننگ　　　کو در غم ایام نشیند دل تنگ

اس مین خیام کے بجاے ایام ہے، مگر اصل یہ ہے کہ ایام کے بجائے خیام ہی صحیح ہے، ایک تو اس لیے کہ ایام زمانہ کی اضافت بے معنی ہے، دوم اس لیے کہ دوسرے مصرع مین ایام موجود ہے، اور یہ تکرار مخل فصاحت ہے، تیسرے صحیح قلمی نسخون مین خیام ہی ہے، جیسا کہ ہمارے پیش نظر سلطان علی کاتب کے نسخۂ مملوکۂ دیسنہ مین اور دوسرے نسخون مین ہے،

رباعی نمبر ۹ بھی مشکوک ہے، اس کے دوسرے مصرع کا قافیہ غلط بھی ہے، اور بے معنی بھی ہے، کرستین زن اور فریڈرک روزن نے اس کا دوسرا مصرع یون نقل کیا ہے، (کاویانی ص ۲۰)

قالب چو نئے بود، صدلے دروے

یہ مصرع بھی بے معنی ہے، اور قافیہ بھی غلط ہے کیونکہ "دروے" چوتھے مصرع کا بھی قافیہ ہے، یہان کوئی ایسا لفظ چاہئے جس کا مطلب یہ ہو کہ قالب نے ہے، اور اسمین جو صدا ہے وہ جان ہے، شاید اس طرح ہو،

قالب چونئے وجان چو صدائے درنے

رباعی (نمبر ۱۰) مین بھی خیّام اور خیمہ کا بے معنی ضلع جگت ہے، دو پہلے مصرعون کا دو بعد کے مصرعون سے کوئی لگاؤ نہین معلوم ہوتا،

رباعی نمبر (۱۱) اور (۱۲) کو فریڈرک روزن بھی عمر خیّام کی نہین مانتا، اور اس کا خیال صحیح ہے، کہ ان دونون کا طرز گفتار خیّام سے بالکل نہین ملتا، پھر یہ باہم ایک دوسرے کے سوال وجواب ہین، جو ایک ہی شاعر کی زبان سے نہین ادا ہو سکتے،

خیّام کے تخلص کے علاوہ رباعیات کے اکثر نسخون مین ایک اور رباعی موجود ہے، جس مین "خیّام" کے بجاے "عمر" نام ہے، وہ کریستین زن اور فریڈرک روزن کے شمار سے رہ گئی ہے، اس کو بھی بڑھانا چاہئے، (دیکھو مطبوعۂ گلزار حسنی بمبئی ۱۳۲۴ھ و ملک الکتاب شیرازی بمبئی مطبوعہ ۱۲۹۷ھ و نولکشور لکھنؤ، وکاویانی برلن نمبر ۶۳ و قلمی اورینٹل لائبریری پٹنہ)

ای سوختہ، سوختہ شدنی ۱۳ وی آتش دوزخ از تو افروختنی
تا کے گوئی کہ بر عمر رحمت کن حق را تو کجا بہ رحمت آموختنی

بوڈلین لائبریری کے نسخہ ۸۶۵ھ مین خیّام کے تخلص کی جو پانچ رباعیان ہین، وہ شکوک سے پاک ہین، کہ دوسرے تمام نسخون سے اُن کی تائید ہوتی ہے،

۳- عمر خیام کی اصلی رباعیون کی تعین کے لیے تیسرا طریقہ یہ ہے کہ قدیم مستند مصنفین کی کتابون مین خیام کے نام سے جو رباعیان مندرج ملین، ان کو یکجا کیا جاے، اسوقت تک رباعیات کا نوین صدی سے پہلے کا کوئی نسخہ دستیاب نہین ہوا ہے، اس لیے اس سے پہلے کی کتابون کی تلاش سے خیام کی یہ نو۹ رباعیان دستیاب ہوئین، ان مین سے سب سے پرانے اور سب سے پہلے ماخذ کا حوالہ سب سے پہلی دفعہ ان سطرون مین دیا جا رہا ہے،

امیر عنصر المعالی کیکاؤس نے اپنے قابوس نامہ (۴۷۵ھ) مین شرابخواری کے آداب مین لکھا ہے، کہ شراب اتنی کم پی جاے کہ نشہ کی حد تک نہ پہنچے، پھر کہتا ہے چنانکہ عمر خیام گفتہ[1]

ای دل حذر از مستی و مخموری کن	۱	وز ہمدمی رطل گران دوری کن
از بادہ شفا خیزد و از مستی رنج		توبہ ز شفا مکن، ز مخموری کن

یہ حوالہ عین خیام کے عہد زندگی کا ہے، مگر یہ رباعی خیام کے پیش نظر مجموعون مین مجھکو نہین ملی اس کے بعد اس قسم کا دوسرا ماخذ "نزہۃ الارواح" شہرزوری کا فارسی نسخہ معلوم ہوتا ہے شمس الدین شہرزوری نے اپنی کتاب (۵۸۶ھ-۶۱۱ھ) مین لکھی ہے، اس مین خیام کی یہ دو رباعیان[2] ہین،

گویند بحشر جست و جو خواہد بود	۲	وآن یار عزیز تند خو خواہد بود
از خیر محض جز نکوئی ناید		خوش باش کہ عاقبت نکو خواہد بود
از واقعۂ ترا خبر خواہم کرد	۳	وآنرا بدو حرف مختصر خواہم کرد

[1] قابوس نامہ، طبع بمبئی ص۵۱، [2] ترجمۂ فارسی شہرزوری موجودہ کتبخانۂ دار المصنفین،

با عشق تو در خاک فرو خواہم شد | با مہر تو سر ز خاک بر خواہم کرد

اس کے بعد شیخ نجم الدین ابو بکر بن عبد اللہ بن محمد اسدی رازی معروف بہ دایہ کی "مرصاد العباد من المبدا الی المعاد" جو تصوف پر فارسی میں ایک قدیم کتاب ہے اور ۶۲۰ھ میں سیواس (ٹرکی) میں لکھی گئی ہے[1]. اس میں خیام کی یہ دو رباعیاں اسکے نام سے ہیں[2]،

در دائرہ کامدن و رفتن ماست | آنرا نہ بدایت نہ نہایت پیداست
کس می نزند دمے درین عالم راست | کاین آمدن از کجا و رفتن بکجاست

۴

دارندہ چو ترکیب طبائع آراست | باز از چہ قبل فگندش اندر کم و کاست
گر زشت آمد پس این صُوَر عیب کراست | ور نیک آمد خرابی از بہر چراست

۵

اس کے بعد عطا ملک جوینی نے تاریخ جہانکشا میں جو ۶۵۸ھ میں تالیف ہوئی، حسب ذیل رباعی خیام کے نام سے نقل کی ہے، جس کو سید عز الدین نسابہ نے مرو کے قتل عام کے میدان میں جب وہ لاشوں کو شمار کر رہے تھے، پڑھا تھا،

"و درین حالت رُباعی عمر خیام کہ حسب حال بود، بر زفان (ع ز بان) راندست[3]"

ترکیب پیالہ کہ درہم پیوست | بشکستن آن روا نمی دارد مست
چندین سر و پائے نازنین از سر دست | از مہر کہ پیوست و بکین کہ شکست

۶

[1] کشف الظنون حاجی خلیفہ ص ۱۸۱ ج ۲ قسطنطنیہ، [2] مظفریہ ص ۳۴۲، روس ۱۸۹۷ء،
[3] تاریخ جہان کشاے جوینی جلد اول ص ۱۲۸ گب سیریز لندن،

اسی کتاب مین خیام کی ایک اور رباعی قائل کے نام کے بغیر مذکور ہے،

می خور کہ سمن سما بسے خواہد دید ۷ خوش زی کہ سہی سہا بسے خواہد دید
زین یکدم عاریت کہ داری برخور می دان کہ چمن چو ما بسے خواہد دید

یہ رباعی خیام کے کاویانی نسخہ مین اس طرح ہے،

می خور کہ سمن بسے سما خواہد شد خوش زی کہ سہی بسے سہا خواہد شد
برطرف چمن ز زندگانی برخور زیرا چمن بسے چو ما خواہد شد

بعد ازین حمد اللہ بن ابی بکر مستوفی قزوینی کی تاریخ گزیدہ (۷۳۰ھ) کا حوالہ دینا چاہئے، شعرا کی فصل مین ہے،

خیام ہو عمر بن ابراہیم در اکثر علوم خاصہ در نجوم سر آمد زمان خود بود و ملازم سلطان ملکشاہ سلجوقی بود، رسائل خوب و اشعار نیکو دارد و من اشعارہ،

ہر ذرہ کہ بر روے زمینی بودست ۸ خورشید رخی، زہرہ جبینی بودست
گرد از رخ آستین بآزرم فشان کان ہم رخ خوب نازنینی بودست

بعد ازین مولنا خسرو ابرقوہی کی فردوس التواریخ ہے، جو ۸۰۸ھ مین تالیف ہوئی، اسکی ابتدائی عبارت بالکل مستوفی کی ہے، اور پہلی رباعی بھی وہی ہے جو اسکی تاریخ گزیدہ مین ہے، دوسری رباعی اسمین خیام کی یہ ہے، جس کی نسبت یہ روایت نقل کی ہے کہ یہ اسکی زندگی کا آخری کلام ہے،

---

۱ تاریخ جہانکشای جوینی جلد دوم ص ۲۲۵، گب، ۲ تاریخ گزیدہ ص ۸۱۷، گب،

سیر آمدم ای خدای از ہستی خویش ۹ از تنگ دلی واز تہی دستی خویش
از نیست چو ہست میکنی بیرون آر زین نیستیم بحرمتِ ہستی خویش

خیام کی یہ وہ نو ۹ رباعیان ہین، جو ہم کو نوین صدی ہجری کے آغاز تک کی کتابون مین اسکی طرف منسوب ملی ہین، ابوبکر راوندی کی راحۃ الصدور مین جو ۵۹۹ھ یا ۶۰۱ھ مین تالیف پائی ہے، ایک ایسی رباعی لکھی[1] ہے جس کے قائل کا گو نام اسمین نہین ہے، مگر رباعیات خیام کے اکثر مجموعون مین وہ خیام کی بتائی گئی[2] ہے، وہ رباعی یہ ہے،

یک شیشہ مئی کہن ز ملکے نو بہ ۱۰ وز ہرچ (چہ) نہ مئی طریق بیرون شو بہ
در دست بہ از ملکِ فریدون صد بار خشتِ سرِ خم ز تاج کیخسرو بہ

ساتوین اور دسوین رباعی نام کے بغیر ہین، اسلیے یہ دوسرے درجہ پر ذکر کے قابل ہین اور اب ان حوالون کی ترتیب یہ ہوگی،

۱۔ قابوس نامہ، تالیف ۴۷۵ھ،

۲۔ راحۃ الصدور تالیف ۵۹۹ھ یا ۶۰۱ھ

۳۔ نزہۃ الارواح فارسی تالیف مابین ۵۸۶ھ یا ۶۱۱ھ،

۴۔ مرصاد العباد، تالیف ۶۲۰ھ،

۵۔ تاریخ جہانکشا، تالیف ۶۵۸ھ

۶۔ تاریخ گزیدہ، تالیف ۷۳۰ھ

[1] راحۃ الصدور و آیۃ السرور ابوبکر راوندی ص ۲۵۴ گب، [2] بوڈلین و کاویانی، وطہران و بمبئی تیسرے مصرع کا پہلا لفظ بوڈلین اور کاویانی مین "جامیش" ہے، اور طہران و بمبئی مین جا ہست، علاوہ ازین رباعی کا پہلا لفظ ان سب نسخون مین یکمن

۷۔ فردوس التواریخ، تالیف ۸۰۸ھ،

ابن بدر جاجرمی کا انتخاب | ابھی حال مین خیام کی تیرہ رباعیون کی ایک قدیم سند ہاتھ آئی ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ آٹھوین صدی ہجری کے وسط مین محمد بن بدر جاجرمی نامی ایک شاعر تھا، اس نے ۷۴۱ھ مین مونس الاحرار فی دقائق الاشعار نام ایک کتاب لکھی تھی، جسمین تقریبًا دو سو شعراء کے منتخبات کلام جمع کئے تھے، ان مین سے ایک خوش نصیب عمر خیام بھی تھا، اس کتاب کی تاریخ اس کے اس قطعہ سے ظاہر ہے،

در ہفصد و چل بود و یک اندر رمضان ۷۴۱ھ | مہر اندر حوت و ماہ اندر سرطان
بر دست محمد بن بدر شاعر | مجموعہ تمام شد بفضل یزدان

یہ کتاب مجمع الفصحاء کے مصنف رضا قلی خان کے پاس بھی تھی، جیسا کہ اس کے دیباچہ مین مذکور ہے، اس کتاب کا یہی نسخہ جو مؤلف مجمع الفصحاء کے مطالعہ مین تھا، ایک ارمنی کتاب فروش گورکیان نامی کے قبضہ مین آیا، اور وہ اس کو لیکر ۱۹۱۳ء مین پیرس اس کو بیچنے لایا تھا، علامہ عبدالوہاب قزوینی نے اس کو دیکھا، اور اس مین سے بعض چیزون کے عکس لے لیے، جنمین خیام کی بھی تیرہ رباعیان تھین، جو قدیم املا مین لکھی تھین، کاویانی پریس مین رباعیات خیام کے طبع کے وقت قزوینی نے وہ تیرہ رباعیان بھی پریس مین بھیجدین، جو اس نسخہ کے آخر مین شامل[۱] ہین، وہ حسب ذیل ہین،

عالم اگر از بہر تو می آرایند ۱ مگرای بدان کی عاقلان نگرایند

---

[۱] اس نسخہ کی پوری کیفیت، رباعیات مطبوعۂ کاویانی برلن، ص ۱۹۲ و ص ۱۹۳ مین پڑھو،

بسیار چو تو روند، بسیار آیند — بربای نصیب خویش کت بربایند

۲
چون روزی و عمر بیش و کم نتوان کرد — خود را بکم و بیش دژم نتوان کرد
کار من و تو چنانکه رای من و تست — از موم بدست خویش هم نتوان کرد

۳
وقت سحر است خیز ای مایهٔ ناز — نرمک نرمک باده خور و چنگ نواز
کانها که بجایند نپایند کسی — وانها که شدند کس نمی آید باز

۴
چون نیست مقام ما درین دیر مقیم — پس بی می و معشوق خطائیست عظیم
تا کی ز قدیم و محدث امیدم و بیم — چون من رفتم جهان چه محدث چه قدیم

۵
چون ابر بنوروز رخ لاله بشست — برخیز و بجام باده کن عزم درست
کین سبزه که امروز تماشاگه تست — فردا همه از خاک تو برخواهد رست

۶
بر سنگ زدم دوش سبوی کاشی — سرمست بدم چو کردم این اوباشی
با من بزبان حال میگفت سبو — من چون تو بدم تو نیز چون من باشی

۷
یک قطرهٔ آب بود و با دریا شد — یک ذرهٔ خاک با زمین یکتا شد
آمد شدن تو اندرین عالم چیست — آمد مگسی پدید و ناپیدا شد

۸
ایام زمانه از کسی دارد ننگ — کو در غم ایام نشیند دلتنگ
می خور تو در آبگینه و نالهٔ چنگ — زان پیش که آبگینه آید بر سنگ

۹
این بحر وجود آمده بیرون ز نهفت — کس نیست که این گوهر تحقیق بسفت
هر کس سخنی از سر سودا گفتند — زان روی که هست کس نمیداند گفت

ای پیر خردمند بکہ تر برخیز ۱۰ وان کودک خاک بیز را بنگر تیز
پندش دہ وگو کہ نرم نرمک می بیز مغز سر کیقباد و چشم پرویز

دوری کہ در و آمدن و رفتن ماست ۱۱ او را نہ نہایت نہ بدایت پیداست
کس می نزند دمی درین معنی راست کین آمدن از کجا و رفتن بکجاست

می خور کہ فلک بہر ہلاک من و تو ۱۲ قصدی دارد بجان پاک من و تو
در سبزہ نشین و می روشن میخور کین سبزہ بسی دمد ز خاک من و تو

ای آنکہ نتیجۂ چہار[1] و ہفتی ۱۳ وز ہفت و چہار دائم اندر تفتی
می خور کہ ہزار بار بیشت گفتم باز آمدنت نیست چو رفتی رفتی

۴- کرستن زن نے ایک اور طریقہ یہ اختیار کیا ہے کہ خیام کے اٹھارہ مطبوعہ نسخون کو سامنے رکھکر ان مین جو رباعیان مشترک طور پر خیام کے انتساب سے متفقاً ملین ان کو الگ کیا، اس قسم کی ایک سَو آٹھ رباعیان اس نے الگ کر کے چھاپین، اور انکو خالص خیام کا مال قرار دیا،

مگر یہ طریقہ کار بھی درست نہین کہ اگر یہ اٹھارہ الگ الگ مستند قلمی نسخے ہوتے تو ان پر اعتبار کیا جا سکتا تھا، اٹھارہ مطبوعہ نسخے، اٹھارہ مختلف اصلین نہین ہین، اس لیے ان کا اتفاق و اشتراک صحت نسبت کی کوئی قطعی حجت نہین ہے،

۵- رباعیات کی تعیین کا پانچوان طریقہ خیام کے فلسفیانہ خیالات کی تحقیق و تعیین ہے

[1] چہار سے مراد چار عناصر اور ہفت سے مراد ساتون آسمان، "سلیمان"

اس کے یہ خیالات اسکی بعض محققہ فارسی رباعیات، عربی اشعار اور فلسفیانہ کتابون پر غور و تحقیق کی نظر ڈالنے سے معلوم ہوتے ہین، محققین یورپ نے ابھی ادھر توجہ نہین فرمائی ہے، شاید فریڈرک روزن پہلا شخص ہے جس کو اس کا خیال آیا، مگر افسوس کہ اسکو کریستن زن کے دریافت کردہ باب روضۃ القلوب کے سوا (جو درحقیقت خیام کے رسالۂ کلیات الوجود فارسی کا آخری ٹکڑہ ہے) کوئی چیز ہاتھ نہ آئی، اور اسمین بھی مطلب کی بات کچھ نہین، فریڈرک روزن نے لکھا ہے،

"متاسفانہ از آثارِ فلسفی خیام چیزے نماندہ، فقط در کتبخانۂ ملی پاریس در مجموعۂ روضۃ القلوب رسالۂ خطّی مختصرے از آثارِ فلسفی او کہ بعنوان یادگار برائے پسر خواجہ نظام الملک زیر نوشتہ، دیدہ میشود کہ کریستن زن آن را پیدا کردہ است، از روے این نسخہ ہم افکارِ فلسفی او را نمی توان بطور کامل فہمید[1]"

حالانکہ عمر خیام کی فلسفیانہ کتب و رسائل پر جو تبصرہ تصنیفات کے ضمن مین ہم لکھ چکے ہین، اس سے ظاہر ہوگا کہ فاضل موصوف کا تاسف صحیح نہین، کہ اس کے آثار فلسفی اب تک باقی ہین، ہم ذیل مین اسکی تصانیف اور قدیم معتبر حوالون سے اس کے مذہبی اور فلسفیانہ خیالات کی تشریح کرتے ہین،

---

[1] مقدمۂ رباعیاتِ مطبوعہ کاویانی ص ۴۸،

عمر خیّام کا مذہب

عمر خیام کا مذہب اسلام تھا، لیکن مشائیت آمیز اشراقی فلسفیانہ اسلام، جس کا خاکہ فارابی کے فصوص الحکم، کی اخوان الصفا اور بوعلی سینا کے اشارات اور الہیات شفا میں نظر آتا ہے، بہرحال وہ مسلمان تھا، خدا و رسول کا قائل تھا،

وہ نماز پڑھتا تھا، (بیہقی، شہرزوری، واقعہ وفات) حج بھی اس نے کیا تھا، قفطی نے غالباً کاتب اصفہانی کی خریدۃ القصر سے نقل کرکے لکھا ہے،

"جب اس کے اہل زمانہ نے اس کے دین میں اعتراض کیا، تو وہ جان کے ڈر سے دفع تہمت کے لیے حج کو گیا جب بغداد پہنچا تو اس کے اہل طریقہ نے کوشش کی کہ اس سے فائدہ اٹھائیں لیکن اس نے اپنا دروازہ بند کرلیا، اور حج سے واپس آکر اپنے گھر میں گوشہ گزین ہوگیا، اور خاموشی کیساتھ اپنے عبادتخانہ میں جاتا اور چلا آتا تھا، (قفطی ۲۴۳ لیپزگ)

اس عبارت کے آخری فقرہ سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ گوشہ نشین ہوکر ریاضت و عبادت میں مصروف رہنے لگا تھا،

خیام کی وفات کے واقعہ سے بھی جس کا ذکر ابوالحسن بیہقی کی کتاب اخبار الحکما، دیا

تتمۂ صوان الحکمۃ) کے حوالہ سے اوپر گذر چکا ہے. اُس کے مذہبی خیالات کا اندازہ ہوتا ہے، کہ وہ ابوعلی سینا کی کتاب الہیات شفا کا مطالعہ کر رہا تھا، جب واحد اور کثیر کی بحث پر پہنچا تو اُس پر یہ اثر ہوا کہ بیچ مین خلال رکھکر اٹھ کھڑا ہوا، لوگون کو بلا کر وصیت کی، پھر نماز پڑھی، اُس درمیان مین نہ کچھ کھایا نہ پیا، آخر عشا کی نماز پڑھ کر سجدہ کیا، اور سجدہ مین بار بار وہ یہ کہتا تھا،

اَللّٰھُمَّ تعرف انی عرفتک	خدایا تو جانتا ہے کہ مین نے اپنے
علی مبلغ امکانی، فاغفر لی،	امکان بھر تجھکو پہچانا، تو مجھے بخشدے،
فانّ معرفتی ایاک وسیلتی	کہ میری یہی پہچان تیرے دربار
الیک،	مین میرا وسیلہ ہو،

یہ کہکر یہ طوطیِ خوشنوا ہمیشہ کے لیے خاموش ہوگیا[1]،

اپنے رسالۂ کون مین اُس نے بعثتِ رسول کی ضرورت پر دلیل پیش کی ہے، مغفرتِ الٰہی کی دعا بھی اُس نے بار بار مانگی ہے، جزا و سزا اور بہشت و دوزخ کے متعلق اُس کے وہی خیالات تھے، جو دوسرے حکماے اسلام کے ہین،

---

[1] شہرزوری ص ۲۷، بیہقی و درۃ الاخبار ص ۹۰،

خیّام کا مشرب و مسلک

خیّام مسلمان تو تھا، مگر سوال یہ ہے کہ اُس وقت کے اسلامی فرقون مین سے کس مین تھا؟ یا کم از کم یہ کہ اُس کے خیالات کس فرقہ سے ملتے جلتے تھے؟ جس شخص کو خیّام کی تصنیفات کے پڑھنے کا موقع ملا ہے، وہ بے تامل کہدیگا کہ خود خیّام اپنے کو حکما ء کے گروہ مین شامل کرتا تھا، اور اسی جماعت کو وہ حق کا اصلی امین اور حقیقت کا اصلی رازدار و محرم اسرار سمجھتا تھا، وہ اپنے زمانہ کے فرقۂ حکما کی پستیِ خیال اور دنیا طلبی پر سخت افسوس کرتا ہے، اور اسکو اس احساس سے ایسا ہی غم ہوتا ہے، جیسے اپنے تعلق کی کسی چیز کی بربادی پر، چنانچہ وہ اپنے دوسرے رسالہ جبر و مقابلہ مین جو اسکی جوانی کی تصنیف ہے، کہتا ہے، (ص ۳)

والکثر المتشبّھین بالحکماء	اور ہمارے زمانہ کے اکثر وہ لوگ جو حکما ء
فی زماننا ھذا یلبسون	کی نقالی کرتے ہین، وہ سچ کو غلط سے ملا دیتے
الحق بالباطل ولا یتجاوزون	ہین، اور فریب کاری اور اپنے علم کی نمائش
حدّ التدلیس والترائی	کی سرحد سے آگے نہین بڑھتے، اور علوم
بالمعرفۃ، ولا ینفقون	مین سے جو کچھ جانتے بھی ہین، وہ اسکو

القدر الذی یعرفونہ من العلوم	ذلیل بدنی اغراض مین خرچ کرتے ہین مگر
الا فی اغراض بدنیۃ خسیسۃ	وہ کسی ایسے شخص کو دیکھتے ہین، جو
وان شاھدوا انسانا معتنیا	حق کا طالب ہو اور سچائی کو ترجیح دیتا ہے
بطلب الحق وایثار الصدق	اور باطل اور مکاری کے ترک مین کوشش
مجتھدا فی رفض الباطل	کرتا ہو، اور نمایش اور فریب کو چھوڑتا ہو
والزور وترک المرایاۃ و	تو اس کی تحقیر کرتے، اور اس کی ہنسی
الخداع استحقروہ وسخروا منہ،	اڑاتے ہین،

ظاہر ہے کہ اس "ایسے شخص" سے مراد خود خیام کی ذات ہے، اس سے صاف ظاہر ہے کہ وہ اپنے کو بھی اس فرقہ سے سمجھتا ہے جس کی موجودہ پستی پر اُس کو اس قدر افسوس ہے، اور اُس کے ضروری اخلاق کا نقشہ اسکی نگاہ مین یہ ہے کہ وہ حق کا طالب ہو، سچائی کا عاشق ہو، باطل سے متنفر ہو اور مکروفریب سے پاک اور ریاکاری کا دشمن ہو،

وہ اپنے رسالہ "ثلاثۃ اسئلہ" مین جو رسالہ کون کا ضمیمہ ہے، اپنے فرقہ کو ان الفاظ مین نصیحت کرتا ہے

وانی اوصی کل من اعرفہ	اور مین ہر اُس شخص کو جس کو حکما مین سے
من الحکماء بتقدیس ذلک	سمجھتا ہون، یہ نصیحت کرتا ہون کہ وہ
الجناب عن الظلم والشر،	خدا کی بارگاہ کو ظلم و شر سے پاک
ص ۱۸۳ مصر	رکھے،

اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تمام فرقون مین سے ذات باری کی حقیقی عزت

وعظمت کے سمجھنے کا اہل حکمار کو سمجھتا تھا،

لیکن فرقہ حکمار سے مقصود کیا ہے؟ اس سے مقصود مسلمان فلاسفرون کی وہ جماعت ہے جس کا مقصد عقل و نقل اور مذہب و فلسفہ مین تطبیق تھا، ان کے خیال مین حکمار کے آرار اور انبیار کی تعلیمات یکسان صداقت پر مبنی ہین، اور دونون برابر کی سچائیان ہین، پیغمبرون کی تعلیمات مین اگر کوئی ایسی بات ہے جو بظاہر عقل کے خلاف ہے تو اسکی تاویل کرکے اُس کے معنی کی تشریح اس طرح کیجائے کہ وہ عقل و فلسفہ کے مطابق ہوجائے، یہ فرقہ اسلامی عقائد کی تشریح فلسفیانہ مذاق کے مطابق کرتا تھا، اور حکمائے یونان اور انبیا علیہم السلام کو ایک ہی تنہ کی دو شاخین تسلیم کرکے ان دونون کی تعلیمات مین تطابق پیدا کرتا تھا،

یہ فرقہ "متکلمین اسلام" سے الگ تھا، کیونکہ متکلمین کی حیثیت مناظر کی تھی، وہ اسلامی اصول وعقائد کو اصل سمجھکر اُس شے کو جو اُس کے خلاف تھی باطل کرتے تھے، اور اُسکو باطل سمجھتے تھے، یعنی یہ اسلام کے عقلی وکیل و مناظر تھے، اور اسلامی مسائل کی اسطرح تشریح کرتے تھے کہ وہ عقل کے خلاف نظر نہ آئین، اونکو اسلام کی خاطر یونانی فلاسفہ و حکما کی تغلیط اور اونکی تحقیقات کی کمزوریان ثابت کرنے مین تامل نہ تھا، الغرض مذہب اُن کا اصلی اور فلسفہ انکا ضمنی پہلو تھا،

ان متکلمین اسلام مین مختلف فرقے تھے، اور اُن کے اپنے اپنے مسلک کے لحاظ سے مختلف اصول تھے، جنمین اس وقت مشہور ظاہریہ (حنبلیہ) اشعریہ (شافعیہ و مالکیہ) ماتریدیہ (حنفیہ) اور معتزلہ تھے

حکمار تین گروہون مین منقسم تھے،

۱۔ ایک وہ جو صرف حکیمانہ خیالات رکھتے تھے، لیکن عملاً دنیا طلب اور عیش پرست تھے جیسے بوعلی سینا وغیرہ،

۲۔ دوسرے وہ جن کے خیالات حکیمانہ اور اخلاق زاہدانہ تھے، یہ اسکندریہ کے افلاطونی حکیموں اور یونان کے رواقی فلسفیوں کیطرح اپنے حکیمانہ اصول و خیالات کے مطابق خشک فلسفیانہ زندگی بسر کرتے تھے، اور ریاضات شاقہ کے ذریعہ سے تزکیۂ نفس اور ترقیِ روح کے مدارج ڈھونڈھتے تھے، ان کو "فلسفی صوفی" کہہ سکتے ہیں، فارابی المتوفی سنہ ۳۳۹ھ، ابن مسکویہ المتوفی سنہ ۴۲۱ھ اور شیخ الاشراق سہروردی المقتول ۵۸۷ھ وغیرہ اسی گروہ سے تعلق رکھتے تھے

۳۔ تیسرا فرقہ وہ تھا جو فلسفیانہ خیالات کے ساتھ ایک امام کی اطاعتِ مطلقہ کا قائل تھا، اور وہ اسی امام کی اطاعت کو نجات کا ذریعہ سمجھتا تھا، یہ لوگ باطنیہ اور اسماعیلیہ اور تعلیمیہ[1] کہلاتے تھے، اس فرقہ کے عقائد اور اصول پر حکیم ناصر خسرو (المتوفی تقریباً سنہ ۴۸۱ھ) کی کتابیں، زاد المسافرین اور وجہ دین برلن سے شائع ہو چکی ہیں، رسائل اخوان الصفا کے مصنفین بھی اسی فرقہ سے تعلق رکھتے تھے، اور اس کے لیے ایک "علوی حکومت" کے قیام کا خواب دیکھتے[2] تھے، اور شاید بعد کو کوہستان و اصفہان میں اسماعیلیہ حکومت و ریاست کا قیام اسی خواب کی تعبیر ہو،

---

[1] یہ باطنیہ اس لیے کہلاتے تھے کہ شریعت کے ہر مسئلہ کا ایک باطنی معنی مراد لیتے تھے، اور ظاہر کی پروا نہیں کرتے تھے، اور اسماعیلیہ اسلئے کہلاتے تھے کہ یہ حضرت جعفر صادق کے بڑے لڑکے اسماعیل کو امام مانتے تھے اور یہیں سے یہ شیعہ اثنا عشریہ سے الگ ہوتے ہیں، اور تعلیمیہ اسلئے ان کو کہتے ہیں کہ فلسفیانہ تعلیم اُن کے مذہب کا جزو تھی،

[2] رسائل اخوان الصفا، رسالۂ سابعہ جلد چہارم ص ۱۹۵ و ص ۲۲۵، بمبئی،

"حکماے اسلام"

امام رازی نے اپنی تفسیر کبیر میں جابجا ان "حکماے اسلام" کا ذکر اسی لقب سے کیا ہے، اور اُن کے خیالات کی ترجمانی کی ہے، ایک جگہ کہتے ہیں "احتج حکماء الاسلام بھذہ الآیۃ"[1] ایک اور مقام پر فرماتے ہیں "المقام الثانی وھو قول حکماء الاسلام"[2] ایک اور موقع پر لکھتے ہیں "وھو ان جماعۃ من حکماء الاسلام"[3] یہ حکما، یعقوب کندی، ابو نصر فارابی، ابو علی سینا، ابن مسکویہ، شیخ الاشراق سہروردی، اور مصنفین اخوان الصفا وغیرہ ہیں،

ان حکماے اسلام کے عقائد، خیالات، اور تاویل کے طریقے یکسان ہیں، اُن کا آغاز اسلام مین کیونکر ہوا؟ ابھی تک اسکی تہ تک پہنچنے کی کوشش نہین کیگئی ہے، مین نے جہانتک ان حکما کی تصانیف اور ملل ونحل کی کتابون کا مطالعہ کیا، مجھ پر یہ حقیقت روشن ہوگئی ہے کہ اسلام سے پہلے حرّان واقع عراق مین کچھ حکما، کا گروہ تھا، جو ایک طرف ایرانی، اور دوسری طرف مصری و یونانی فلسفہ مین ماہر تھا، اسی قسم کا گروہ اسکندریہ (مصر) مین بھی موجود تھا، جو ایک طرف عیسائی اصول اور دوسری طرف یونانی فلاسفہ کے خیالات سے متأثر تھا، اسلام آیا، تو اس سیلاب مین سب ہی غرقاب ہوگئے، عباسیہ نے جب عراق کو اپنا پایہ تخت بنایا اور علوم وفنون کے ترجمون کی طرف توجہ ہوئی، تو اس گروہ کے نصیب جاگے، ان مین حرّان کے صابی اور سریانی پیش پیش تھے،

---

[1] تفسیر آیت وَالَّذِیْنَ یَذْکُرُوْنَ اللّٰهَ قِیَامًا وَّقُعُوْدًا [2] تفسیر آیت وَلَهٗ مُعَقِّبٰتٌ مِّنْۢ بَیْنِ یَدَیْهِ (رعد) [3] " " قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ اِنْ نَّحْنُ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ (ابراہیم)

اسلام سے متاثر ہوکر وہ اصولِ تطبیق، جو وہ ایرانی، عیسائی اور دوسرے مذاہب اور فلسفیانہ خیالات کے درمیان برت چکے تھے، وہی اسلام کیساتھ برتنے لگے، انھین کے مسلمان ہمخیالون کا نام "حکماے اسلام" قرار پایا، ان حکما، کی شریعت کا سب سے مکمل صحیفہ اخوان الصفا کے ۵۱ رسائل ہین، نیز یعقوب کندی الموجود ۲۲۲ھ، فارابی المتوفی ۳۳۹ھ، ابو علی سینا المتوفی ۴۲۸ھ اور ابن مسکویہ المتوفی ۴۲۱ھ کی تصنیفات ہین، یعقوب کندی کی تو کوئی فلسفیانہ کتاب ملتی نہین، مگر فارابی المتوفی ۳۳۹ھ کے رسائل اور خصوصًا اُس کا رسالہ فصوص اس فرقہ کے خیالات کا آئینہ دار ہے، فارابی کا یہ رسالہ اُس کے دوسرے رسالون کے ساتھ مصر و یورپ مین چھپ چکا ہے،

فارابی کے بعد ابو علی سینا کی الٰہیاتِ شفا و اشارات اور ابن مسکویہ کی الفوز الاکبر والاوسط والاصغر اور کتاب الطہارت وغیرہ کتابین ہین،

اخوان الصفا کی نسبت کوئی شک نہین کہ یہ چوتھی صدی ہجری کے آخر مین (۳۷۳ھ مین) دیلمیون کے عہد مین بصرہ مین لکھی گئی، لکھنے والون کے نام گو صحیح طور سے معلوم نہین، تاہم ابو حیان توحیدی کے معاصرانہ بیان سے جس کو قفطی نے نقل کیا ہے یہ متحقق ہے کہ یہ رسائل تنہا ایک شخص کے نہین[1]، بلکہ ایک فرقہ کے خیالات ہین، جیسا کہ اُن مین جا بجا

[1] اخوان الصفا کے مصنفین مین قفطی اور شہرزوری اور حاجی خلیفہ چلپی نے حسب ذیل علما، کے نام لیے ہین، ابو سلیمان محمد بن معشر البستی ابو الحسن علی بن ہارون زنجانی، ابو احمد مہرجانی، زید بن رفاعہ، اور عوفی اور اخوان الصفا کے مطبوعہ بمبئی (مطبعہ نخبۃ الاخبار ۱۳۰۶ھ) کی لوح پر مصنف کا نام احمد بن عبد اللہ لکھا ہے، اس کتاب پر بہترین بیان قفطی کی اخبار الحکما، مین ہے، (ص ۸۰ مصر) جو ابو حیان توحیدی کی معاصرانہ شہادت پر مبنی ہے،

ظاہر کیا گیا ہے، اور خصوصیت کے ساتھ اس کے یہ فقرے لحاظ کے قابل ہین،

ان لنا اخوانا واصدقاء
من کرام الناس وفضلائهم
متفرقين فى البلاد، فمنهم
طائفة من اولاد الملوك
والامراء والوزراء والعمال
والكتاب ومنهم طائفة
من اولاد الاشراف والدهاقين
والتجار والتناء ومنهم طائفة
من اولاد العلماء والادباء
والفقهاء وحملة الدين و
ومنهم طائفة من اولاد الصنّاع
والمتصرفين وامناء الناس. الخ

ہمارے بہت سے مذہبی بھائی اور دوست
ہین، جو شریف اور فاضل لوگ ہین،
یہ شہرون مین پھیلے ہین، ان مین کچھ
شہزادے، امیرزادے، اور وزیر
زادے، سرکاری عہدہ دار، اور اہل
دفتر ہین، اور کچھ خاندانی لوگ، اور
زمیندارون اور سوداگرون،
اور اہل حرفہ (؟) مین سے ہین،
کچھ علماء، ادباء، فقہاء، اور
حاملین مذہب کی اولاد ہین،
کچھ کاریگرون، اور کاروباری
لوگون کی اولاد ہین،

(ج ۴ ص ۳۰۲ مطبوعہ بمبئی)

اس کے بعد یہ بیان کیا ہے کہ ہم اپنے عقائد بادشاہون اور وزیرون کے ڈر سے نہین چھپاتے، بلکہ اس لیے چھپاتے ہین کہ نااہل کے سامنے حکمت کے موتی بکھیرنے سے کوئی فائدہ نہین، پھر دنیاوی سلطنت وحکومت کی تحقیر کر کے لکھتے ہین،

واعلم ایھا الاخ بانا لا نحسد	جان اے بھائی کہ ہم زمین کے بادشاہون
ملوک الارض ولا نتنافس	پر رشک نہین کرتے اور نہ اہل دنیا کے
فی مراتب ابناء الدنیا لکن	مرتبہ و منصب کے خواہشمند ہین بلکہ ہم آسمانی
نطلب الملک السماوی و	بادشاہی اور فرشتون کے رتبون کے
مراتب الملائکۃ الذین	طالب ہین، کیونکہ ہمارا جوہر،
ھم اولی اجنحۃ مثنی وثلاث	آسمانی جوہر، اور ہمارا عالم، عالم
ورباع لان جوھرنا جوھر	علوی ہے، اور ہم اس دنیا مین
سماوی وعالمنا عالم علوی	مادہ کی قید مین گرفتار اور مسافر
نحن ھھنا اسری غرباء فی	ہین، اور مادہ کے سمندر مین
اسر الطبیعۃ غرقی فی بحر الھیولی (رش)	غرق ہین،

بعد ازین اپنا یہ اصول ظاہر کیا ہے کہ ہم مذہب کے پیرو ہونے کے باوجود فلسفہ و حکمت کا انکار نہین کرتے، کہتے ہین،

واعلم ایھا الاخ باننا لا نعادی	اور جان اے بھائی! کہ ہم علوم مین سے
علما من العلوم ولا نتعصب	کسی علم کے دشمن نہین، اور نہ ہم کو
علی مذھب من المذاھب	کسی مذہب سے تعصب ہے، اور
ولا نھجر کتابا من کتب	نہ ہم حکماء اور فلاسفہ کی کسی کتاب
الحکماء والفلاسفۃ مما	کو جس کو انھون نے مختلف اقسام

وضعوہ والفوہ فی فنون العلم	علوم مین تصنیف کیا ہو، اور جس کو اپنی
وما استخرجوہ بعقولھم و	عقل اور تلاش سے نکالا ہو، ہم چھوڑتے
تفحصھم من لطیف المعانی	ہین، لیکن ہمارا اعتماد اور بھروسہ
واما معتمدنا ومعولنا و	اور ہمارے کام کی بنیاد، پیغمبرون
بناء امرنا فعلی کتب الانبیاء	کی کتابون پر، اور جو وہ لائے اور
وما جاؤا بہ من التنزیل	فرشتون نے اُن کو جو خبرین
وما القت الیھم الملئکۃ	دین، اور اُن پر جو الہام اور
من الانباء والالھام والوحی (ص۴۹)	وحی اتری اُن پر ہے،

پھر حسب ذیل علوم کی کتابون کو اپنا مقصود بتایا ہے،

۱۔ عالم جس طرح ہے آسمان سے زمین تک اُس کی شکل، افلاک کی ترتیب، بروج کے اقسام، ستارون کے حرکات، عناصر اور معدنیات، نباتات اور حیوانات کا علم،

۲۔ نفوس کی حقیقت، اور اُن کے مقامات کے مدارج، بعض نفوس کا بعض پر اثر، اور افلاک، نجوم عناصر، معدنیات، نباتات، حیوانات، طبقات انسانی، انبیاء، حکماء، سلاطین، اُنکے متبعین اور اہل بازار اور عوام پر ان کی تاثیر، اس ضمن مین وہ کہتے ہین کہ یہ وہ علم ہے جس کو ہمارے سوا دوسرے نہین پڑھتے،

ولنا کتاب اخر لایشارکنا بہ	اور ہماری ایک اور کتاب ہے جس مین
غیرنا ولایفھمہ سوانا	ہمارے ساتھ کوئی اور شریک نہین اور جسکو

وهو معرفة	ہمارے سوا کوئی نہین سمجھتا اور وہ
. . . . . .	معرفت . . . . . .

اس کے بعد وہ کہتے ہین،

فان نشطت ایھا الاخ البار	تو اگر اے مہربان و نیک بھائی !
الرحیم الی قرأۃ ھذہ الکتب	تجھے یا تیرے بھائیون کو ان چارون
الاربعۃ انت واخوانک	کتابون کے پڑھنے کا شوق ہو تاکہ
لتعلم ما فیھا وتفھم معانیھا	اُن کے مضامین کو تو جانے اور انکے
وتعرف اسرارھا فھلم	مطالب کو سمجھے اور اُن کے بھیدون
الی حضور مجلس اخوان	سے واقف ہو، تو ہمارے ان بھائیون کی
لک وفضلاء واصدقاء	مجلس مین شرکت کر جو فضیلت والے
لک کرام، تسمع اقاویلھم	ہین، اور تیرے معزز مخلص دوست
وتری شمائلھم وتعرف	ہین، انکی باتین سنے گا، ان کے
سیرتھم لعلک تتخلق	خصائل حسنہ دیکھے گا، اور اُن کے
باخلاقھم وتتھذب	اخلاق جانے گا، شاید کہ تو بھی انکے
بآدابھم . . . وتتوفق	جیسے اخلاق سیکھے اور اُن کے آداب
للصعود الی ملکوت السماء	و آئین سے تہذیب حاصل کرے۔
وتنظر الی الملأ الاعلیٰ	. . . . اور آسمانی مملکت مین چڑھنے

الحافين حول العرش،	کی توفیق تجھوڑے، اور فرشتگانِ خاص کو جو عرش
(ج ۴ ص ۲۰۹ بمبئی)	الٰہی کو گھیرے ہین، تو دیکھ سکے،

اسی کتاب کی دوسری جلد مین یہ بیان کیا ہے کہ اہل فلسفہ پیغمبرون کے مذہب کے منکر اور اہل مذاہب، فلاسفہ کی تصنیفات سے منحرف ہوتے ہین، اور ہم ان دونون مین تطبیق دیکر دونون کی یکسان تصدیق کرتے ہین، اور سمجھتے ہین کہ یہ دونون ایک ہی اصل کی دو شاخین اور ایک ہی منزلِ مقصود کے دو راستے ہین،

وقوم من العلماء الشرعيين	علماے دین کا ایک گروہ ان مین سے
ينكرون اكثره اما لقصور	اکثر کا انکار کرتا ہے، یا تو اہل فلسفہ کے کلام
فهمهم عما وصف القوم او	کو نہ سمجھنے کے باعث، یا ان کے کلام مین
لتركهم النظر فيها، واشتغالهم	غور نہ کرنے اور صرف علوم و احکام شرعیہ
بعلم الشرع واحكامه او	مین مشغولی کے سبب سے، یا اس کا
لعناد بينهما، وكذالك	موجب یہ ہے کہ ان دونون گروہون
ايضا ان اكثر من ينظر في العلوم	مین مخالفت اور عناد ہے، اور نیز اسی
الحكمية من المبتدين	طرح اہل فلسفہ مین سے اکثر مبتدی اور
فيها والمتوسطين من بينهم	اور متوسط لوگ امرِ نبوت اور احکام
يتهاونون بامر الناموس و	شریعت کے متعلق سستی کرتے ہین، اور اہل
احكام الشريعة، ويزرون	شرع کی تحقیر کرتے ہین، اور احکام شرع

باهله ...... بالدخول تحت	کو صرف ڈر سے اور بادلِ ناخواستہ
احكامه الّا خوفا و كرها	قبول کرتے ہین . . . . . .
.. كل ذالك لقصور	. . . . . . یہ تمام باتین اسلیے
الفريقين جميعا عن معرفة	ہین کہ دونون فریق اشیائے مذکورہ
حقائق هذه الاشياء المذكورة	کی حقیقت شناسی سے قاصر ہین،
و لقلّة علمهم ايضًا بماهية	اور اس لیے بھی کہ یہ دونون کائنات
الكائنات . و لما كان من	کی ماہیت سے بے خبر ہین، اور چونکہ
مذهب اخواننا الفضلاء	ہمارے معزز اہل علم بھائیون کا مذہب
الكرام النظر فيهما جميعا و	یہ ہے کہ ان شرعی اور عقلی دونون
الكشف عن حقائق اشياءهما،	علوم مین غور کرین، اور دونون کی
اعنى العلوم الحكمية والنبوية	حقیقتون کو کھولین، یعنی علومِ حکمت
جميعا ...... ثم اعلم ان	اور علومِ نبوّت دونون کی . . .
العلوم الحكمية والشريعة	. . . پھر جان لے کہ علم حکمت اور
النبوية كلاهما امران	علم شریعت دونون خدائی علم ہین،
الهيان، يتفقان فى الغرض	غرض اور مقصود اصلی مین دونون
المقصود فيهما الذى هو	متفق ہین، اور جزئیات مین مختلف ہین،
الاصل، و يختلفان فى الفروع	یعنی یہ کہ فلسفہ کی برترین غرض

وذلك ان الغرض الاقصیٰ من الفلسفة هو ما قیل انها التشبه بالاله بحسب طاقة البشر، کما بیّنّا فی رسائلنا اجمع...... وهکذا الغرض من النبوة والناموس هی تهذیب النفس الانسانیة واصلاحها، وتخلیصها من جهنم عالم الکون والفساد وایصالها الی الجنة ونعیم اهلها فی فسحة عالم الافلاک...... وهذا هو الاتفاق والمقصود من العلوم الحکمیة والشریعة النبویة، (ص ۳۲۹ و ۳۳۰ ج ۲ بمبئی)

جیسا کہ کہا گیا ہے، یہ ہے کہ انسانی قوت کے مطابق صفات الٰہی سے تشبہ پیدا کیا جائے، جیسا کہ ہم نے اپنے سارے رسالون مین بیان کیا ہے........ اسی طرح نبوت اور شریعت کی غرض بھی نفس انسانی کی تہذیب واصلاح، اور اس دنیائے کون وفساد کی جہنم سے اُس کو رہائی دینا اور دنیائے آسمان کی جنّت اور اہل جنّت کی نعمت تک پہنچانا ہے،........ یہ دونوں کی متحدہ غرض ہے، اور یہی علوم حکمت اور شریعت دونون کا واحد مقصود ہے،

ان مطالب کے سمجھنے کے بعد آؤ ہم خیام کو سمجھین، اُس کے قدیم سوانح نگار کاتب اصفہانی نے جو اس سے بہت ہی قریب العہد تھا، اُس کے طریقہ و مذہب کی یہ تفصیل کی ہے،

امام خراسان، وعلامۃ الزمان، یعلم علم یونان، ویحث علی طلب الواحد الدیان، بتطہیر الحرکات البدنیۃ، لتنزیہ النفس الانسانیۃ، ویامر بالتزام السیاسۃ المدنیۃ حسب القواعد الیونانیۃ

(اخبار الحکما قفطی ص ۲۴۴ مطبوعہ لیپزگ)

خراسان کا امام، اپنے زمانہ کا علامہ، یونان کا علم جانتا تھا، اور واحد جزا دہندہ کی طلب کی تلقین کرتا تھا، اعمالِ بدنی کی پاکی کے ذریعہ سے تاکہ نفس انسانی پاکیزہ ہو، اور یونانی فلسفیانہ اصول کے مطابق اخلاق کے اختیار کرنے کا حکم دیتا تھا،

ان چند سطرون مین خیام کی جو تصویر کھینچی گئی ہے، اُس سے زیادہ اس کے خیالات کی کوئی صحیح تصویر نہین مل سکتی،

غور کرو یہ وہی شریعت ہے جس کی تلقین اخوان الصفا مین ہے، اور جس کا اجمالی نقشہ ابو علی سینا کی الٰہیات مین نظر آتا ہے، اور اوپر جاؤ تو یونان کے خالص رواقی اور اخلاقی فلاسفرون کی زندگیون مین نظر آتا ہے، اور بعد کو افلاطونِ الٰہی اور اسکندریہ کے مذہبی فلاسفرون کی تلقینات مین،

یہ تو معلوم ہو چکا کہ خیام کا شمار حکمار مین کرنا چاہئے، لیکن اوپر حکمار کی چار قسمین گذری ہین، سوال یہ ہے کہ خیام ان تینون مین سے کس قسم مین تھا؟ خوش قسمتی سے اس کا جواب خود اُسی کی کتاب سے ملتا ہے، اس کے رسالۂ کلیات الوجود (فارسی) کے آخر مین حسب ذیل باب ہے،

بدانکہ کسانے کہ طالبانِ شناختِ خداوند سبحانہ وتعالیٰ اند، چہار گروہ اند، اوّل متکلمان کہ ایشان بجدل وحجت ہاے اقناعی راضی شدہ اند وبدان قدر پسند کردند، در معرفتِ باری عز اسمہ دوّم فلاسفہ وحکما اند کہ ایشان بادلۂ عقلیِ صرف در قوانینِ منطقی طلبِ شناخت کردند وہیچ ادلہ اقناعی نکردند، لیکن ایشان نیز بشرائطِ منطق وفا نتوانستن کرد واز آن عاجز اند سیّم اسماعیلیان اند وتعلیمیان کہ ایشان گفتند کہ طریقِ معرفت جز اخبارِ خبر (مخبر؟) صادق نیست، چہ در ادلۂ معرفتِ صانع وذات وصفات وے اشکالات بسیار است، وادلہ متعارض وعقول دران متحیر وعاجز، پس اولیٰ تر آن باشد کہ از قولِ صادق طلبند چہارم اہلِ تصوف بودند کہ ایشان بتفکر واندیشہ طلبِ معرفت نہ کردند، کہ تصفیۂ باطن وتہذیبِ اخلاقِ نفسِ ناطقہ را از کدورتِ طبیعت وہیأتِ بدنی منزہ کردند، چون آن جوہر صافی گشت ودر مقابلۂ ملکوت افتاد، صورتہاے آن بحقیقت در آنجاے گہ پیدا شود بے ہیچ شکے وشبہتے، وایں طریق از ہمہ بہتر است کہ ہیچ کمال از حضرتِ خداوند مبخول نیست، وآنجا کہ منع وحجاب نیست، پس ہر انچہ آدمی را نبود از کدورتِ طبع باشد، چہ اگر حجب زائل شود وحائل ومانع دور گردد، حقائق چیزہا چنانک باشد پیدا شود؎

اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ وہ متکلم حکیم نہ تھا، فلسفی حکیم بھی نہ تھا، اسماعیلی حکیم بھی نہ تھا، اگر تھا تو صوفی حکیم، اور اسی طریق کو وہ پسندیدہ، اور صواب جانتا تھا، صوفیہ کے ساتھ اس کے تعلق ونسبت کی پہلی اطلاع ہم کو اخبار الحکما، قفطی (م ۶۴۶ھ) کی زبانی ملتی ہے۔

لہ دیکھو وجہ دین حکیم ناصر خسرو اسماعیلی، گفتار دوم "اندر پیدا کردن خداوند حق از جملہ دعوی کنندگان" مطبع کاویانی برلن ص ۱۲

وقد وقف متاخروا الصوفیۃ	بعد کے صوفیا اسکے شعر کے کچھ ظاہری مطالب
علیٰ شئ من ظواھر شعرہ،	سے واقف ہوے،

پھر اسی کتاب مین اوس کے سفرِ بغداد کے سلسلہ مین اس کے خاص فرقے کے لوگون کا ذکر ہے

ولما حصل ببغداد سعی الیہ	اور جب وہ بغداد آیا تو علم قدیم مین
اھل طریقتہ فی العلم القدیم	اس کے طریقہ والے اس کے پاس آئے
...... ورجع من حجہ الی بلدہ	. . . . اور
یروح الی محل العبادۃ ویغدو	وہ حج سے اپنے شہر واپس آیا تو صرف اپنے
(ص ۱۶۳ مصر)	عبادتگاہ مین صبح شام آیا جایا کرتا تھا،

"اھل طریقتہ فی العلم القدیم" سے ہویدا ہے کہ اس کے ہم خیال اہل علم قدیم بغداد مین موجود تھے، "علم قدیم" سے مراد غالباً فلسفہ ہے، مگر فلسفیانہ تصوّف بھی فلسفہ سے باہر نہین، اوپر کی عبارت کے دوسرے ٹکڑے سے ظاہر ہے کہ وہ حج سے واپس آکر گوشہ نشین ہوگیا، اور صرف اپنی عبادتگاہ مین اُس کی آمدورفت تھی، ان دونون ٹکڑون کو ملاؤ تو یہ ثابت ہوگا کہ وہ ایک طرف "علم قدیم" کا ماہر و معتقد تھا، اور دوسری طرف عابد گوشہ نشین، اس لیے وہ حقیقت مین "حکیم صوفی" تھا،

خیام کا تصوّف فلسفیانہ تھا

مین نے اوپر کہا ہے کہ فلسفیانہ تصوف، فلسفہ سے باہر نہین، اصل یہ ہے کہ تصوّف کا لفظ اب مدت سے دو معنون مین بولا جاتا ہے، یا یہ کہو کہ تصوف کی دو قسمین ہین، ایک مذہبی تصوّف، اور دوسرا فلسفیانہ تصوّف، مذہبی تصوف سے مقصود

مذہبی روح یعنی اخلاص محبت، زہد، تقویٰ، عبادت، اور شریعت پر سنتِ نبوی کے مطابق عمل ہے، اور اسی کا نام حدیث کی اصطلاح مین احسان ہے، پہلی اور دوسری صدی مین زہاد اور عباد اسی قسم کے تھے، عام مسلمانون سے الگ ان کے کچھ خاص عقائد اور خیالات نہ تھے، وہ فلسفہ سے بھی ناآشنا تھے، وہ صرف قرآن وحدیث سے تو عمل رکھتے تھے اور روزہ، نماز، تلاوتِ قرآن اور نوافل ان کا شب وروز کا شغل تھا، اور اخلاصِ عمل اور خلق کی خدمت پر ان کے ہان سب سے زیادہ زور تھا،

اور فلسفیانہ تصوف سے مقصود الہیات کے متعلق حکیمانہ خیالات رکھنا، اور فلاسفہ کی طرح خشک زندگی اختیار کرکے، انکی اخلاقی تعلیمات پر عمل کرنا ہے،

پہلے تصوف کا مرکزِ خیال نبوت ہے، اور اس مین انبیاء کے احوال کی پیروی ہوتی ہے، اور دوسرے تصوف کا مرکز حکمت ہی، اور اس مین فلاسفہ اور حکماء کے احوال کی پیروی کیجاتی ہے، وشتان بینھما،

خیام کا تصوف مذہبی نہین، بلکہ حکیمانہ تھا، یعنی اس کے سامنے انبیاء کے احوال نہین، بلکہ حکماء کے حالات تھے، اور انھین کے خیالات تھے، تصوف کی ان دونون مختلف قسمون مین امتیاز نہ کرنے کے سبب سے، اسلامی تصوف کے مغربی مصنفین کو بہت کچھ اختلاط اور التباس پیش آیا ہے، عملی تصوف کا آغاز تو اسلام مین زہد و ترکِ دنیا مین غلو سے ہوا، لیکن

لہ صحیح بخاری ابواب الایمان، اسی لیے شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی نے حجۃ اللہ البالغہ مین اسلامی تصوف کو بلفظ "احسان" ادا کیا ہے، اور یہ تعبیر صحیح ہے، اور خود حدیث نبویؐ سے ماخوذ ہے،

بعد کو اسمین جو نظری تصوف داخل ہوا جسمین خاص خیالات، خاص عقائد، اور ایک خاص قسم کے فلسفہ کی آمیزش تھی، وہ جدید افلاطونی اسکول کی تعلیمات تھین، جو اسلام کے خالص تصوف مین تیسری صدی کے اواخر سے شامل ہونے لگین یہی وہ تصوف ہے جس کو ہم "فلسفیانہ تصوف" کہتے ہین،

فلسفیانہ تصوف | اس فلسفیانہ تصوف کا ماخذ یونان کا اشراقی، اور اسکندریہ و افلاطونی اسکول ہونا بعض قدیم مسلمان حکماء کے نزدیک بھی مسلم تھا چنانچہ مشہور حکیم ابوریحان بیرونی المتوفی سنہ ۴۴۰ھ کہتا ہے،

وکان فیھم من یری ان الاشیأ	ان حکیمون مین بعض ایسے تھے جو سمجھتے
کلھا شئ واحد ثم من قائل فی	تھے کہ تمام اشیا حقیقت مین ایک
ذلک بالکمون ومن قائل بالقوۃ	ہین، پھر ان مین بھی دو فریق ہین،
وان الانسان مثلا لم یتفضل	ایک فریق اس کا قائل ہے کہ ان
عن الحجر والجماد الا بالقرب	اشیاء کی امتیازی صفت ان مین چھپی
من العلۃ الاولیٰ بالرتبۃ	موجود رہتی ہے، اور دوسرا کہتا ہے
والا فھو ھو، ومنھم من کان	کہ اس وقت ان مین موجود نہین
یری الوجود الحقیقی للعلۃ	رہتی بلکہ آیندہ اس کی استعداد ان مین
الاولیٰ فقط لاستغنائھا	موجود رہتی ہے، مثلاً انسان، پتھر
بذاتھا فیہ وحاجۃ غیرھا	اور جمادات سے صرف اس لیے ممتاز ہے

اليها، وان ماهو مفتقر في
الوجود الى غيره فوجوده كالخيال
غير حق، والحق هو الواحد
الاوّل فقط، وهذا راى
السوفية وهم الحكماء، فان
"سوف" باليونانية الحكمة،
وبها سُمّي الفيلسوف "پيلا
سوپا" اى محب الحكمة، ولمّا
ذهب في الاسلام قوم الى قريب
من رايهم سموا باسمهم،
(كتاب الهند ص ۱۷، ليدن)

کہ وہ علت اولیٰ (خدا) سے رتبہ مین قریب ہے،
ورنہ وہ بھی پتھر اور جمادی ہے، ان مین
سے بعضون کی یہ راے تھی کہ حقیقی وجود
صرف علت اولیٰ کا ہے، کیونکہ وہ اپنے
وجود مین غیر کی محتاج نہین، اور اسکے
علاوہ دوسرے موجودات اپنے وجود مین
اس کے محتاج ہین، اور جو اپنے وجود مین
غیر کا محتاج ہو اسکا وجود خیالی ہے، اور حق
نہین ہے، اور حق وہی ایک اوّل ہے، اور
راے سوفیہ کی ہے، اور وہی حکما ہین کیونکہ "سوف"
یونانی مین حکمت کو کہتے ہین، اور اسی سے فیلسو
م کو یونانی مین "پیلا سوپا" کہتے ہین یعنی حکمت کا عاشق" اور چونکہ اسلام مین بعض لوگ انکی راے کے قریب قریب گئے اسلئے وہ بھی اسی نام (صوفیہ) سے پکارے گئے،

علامہ ابن تیمیہ المتوفی ۷۲۸ھ جو عقل و نقل اور فلسفہ و مذہب دونون کے امام تھے اپنے رسالہ فی السماع والرقص مین لکھتے ہین[1]:-

وابن سينا احدث فلسفة
ركبها من كلام سلفه اليوناني
ومما اخذه من اهل الكلام

اور ابن سینا نے ایک فلسفہ پیدا کیا جسکو
اس نے اپنے پہلے کے یونانی فلاسفہ اور
(مسلمانون مین سے) بدعتی متکلمین جہمیہ

[1] مجموعہ رسائل کبریٰ ابن تیمیہ جلد دوم ص ۲۰۰ مطبعہ عامرہ شرفیہ مصر،

المبتدعين الجهمية ونحوهم،	وغیرہ کے خیالات سے ملاجلا کر بنایا تھا،
وسلك طريق الملاحدة	اور بہت سی علمی اور عملی باتوں میں وہ
الاسماعيلية في كثير من امورهم	اسماعیلی ملحدوں کے راستہ پر چلا، اور کچھ باتیں
العلمية والعملية، ومزجه	اس میں صوفیہ کی ملاوں، جو حقیقت میں
بشيء من كلام الصوفية، و	اس کے ہم خیال اسماعیلی قرامطہ باطنیہ
حقيقته تعود الى كلام اخوانه	کے خیالات سے ماخوذ تھیں کیونکہ ابن سینا
الاسماعيلية القرامطة الباطنية،	کے اہل خاندان، مصر کے حاکم بامر اللہ
فان اهل بيته كانوا من	(فاطمی اسماعیلی) کے پیرووں میں
اتباع الحاكم الذي كان بمصر، و	تھے، یہ لوگ اسی کے زمانہ میں تھے،
كانوا في زمانه ودينهم	اور ان کا مذہب رسائل اخوان الصفا
دين اصحاب رسائل اخوان الصفا،	والوں کا مذہب تھا،

حاجی خلیفہ چلپی کشف الظنون میں تصوف کے ضمن میں کہتا ہے،

واعلم ان الاشراقيين من	اور جاننا چاہئے کہ حکماے الٰہیات میں
الحكماء الالهيين كالصوفيين	سے اشراقی مشرب اور اصطلاح میں
في المشرب والاصطلاح،	صوفیوں کے مانند ہیں، خصوصاً ان
خصوصاً المتاخرين منهم	میں سے پچھلے (اشراقی) لیکن فرق
الا ما يخالف مذهبهم	صرف ان مسائل میں ہے جنہیں

مذهب اهل الاسلام، ولا
يبعد ان يوخذ هذا الاصطلاح
من اصطلاحهم كما لا يخفى على
من تتبع كتب حكمة الاشراق

اشراقیہ کا مذہب، اسلام کے مذہب کے مخالف ہے،
اور یہ کچھ بعید نہین کہ یہ اصطلاح (تصوف)
انھی کی اصطلاح (سوف) سے ماخوذ ہو،
جیسا کہ یہ اس شخص سے چھپا نہین جسنے اشراقی کتابون کا تتبع کیا ہی،

خیر یہ لوگ تو حلقۂ تصوف سے باہر کے ہین، شیخ فرید الدین عطار، جو مشہور صوفی ہین، اپنے تذکرۃ الاولیاء مین شیخ ابو الحسن خرقانی المتوفی ۴۲۵ھ اور شیخ ابو علی سینا المتوفی ۴۲۸ھ کی باہمی ملاقات کے تذکرہ کے بعد لکھتے ہین،

تا بعد ازان طریقت (تصوّف) بفلسفہ کشید چنانکہ معلوم ہست، (ص ۲۰۷ گب، نصف ثانی)

دبستان المذاہب کا مصنف فانی کشمیری المتوفی ۱۰۸۱ھ جو خود اسی فلسفیانہ تصوف کی شراب سے بدمست تھا، صوفیہ کے عقاید کے ضمن مین ایک عارف کی زبان سے نقل کرتا ہے،

از عارف بحق سبحانی، نامہ نگار شنیدہ: کہ در عقائد صوفیہ صفیہ ہمانست کہ اشراقیان راست، اما صوفیہ اکنون عقائد برمز و اشارات در آمیختہ اند، تا نا اہل در نیابد، بر سنت انبیاء و اولیاء و قدماے حکماء، (ص ۳۱۰ بمبئی)

ان حوالون سے یہ واضح ہے کہ فلسفیانہ تصوّف، فلسفۂ اشراق، جدید افلاطونی الہیات اور اخوان الصفا کی تاویلات ایک ہی سرچشمہ کی دھارین ہین،

ان تفصیلات کے بعد یہ معلوم ہوا ہوگا کہ خیام کا مشرب و مسلک درحقیقت "فلسفیانہ تصوّف" تھا، اور وہ خود ایک "صوفی حکیم" تھا، اب آؤ اس کے اندرونی خیالات اور عقائد کا

بھی جائزہ لے لین، بیرونی جیسے محرم راز کی زبانی ابھی سُن چکے ہو کہ حکماے صوفیہ کو وجود کی بحث و تحقیق سے خاص دلچسپی تھی، اور وہ علتِ اولیٰ جس کو "الاول" (پہلا) اور "الحق" کہتے تھے، اس کے وجود حقیقی اور دوسرے موجودات کے وجود خیالی کے قائل تھے، خیام کے فلسفیانہ رسائل پر جو تبصرہ پہلے گذر چکا ہے اس کے مطالعہ سے ہر شخص کو معلوم ہو سکتا ہے کہ اس کو وجود کی بحث سے کتنی دلچسپی تھی اور وہ اس عقیدہ کا دل وجان سے کتنا معتقد تھا، علتِ اولیٰ سے تشبہ کو کمال سمجھنا، یہ تلقین بھی خیام کے رسالہ کلیات الوجود مین ملتی ہے، اور یہی تعلیم اخوان الصفا مین ہے، جیسا کہ ابھی چند صفحے اوپر ہم "تشبہ بالالٰہ والصعود الی ملکوت السماء والنظر الی الملاء الاعلیٰ" کے الفاظ مین نقل کر آئے ہین،

اس نے اپنے "پسندیدہ تصوف" کے اصل اصول کا ذکر اپنے رسالہ کلیات الوجود (فارسی) مین ان لفظون مین کیا ہے،

"ایشان بتفکر و اندیشہ طلب معرفت نکردند، کہ بتصفیۂ باطن و تہذیبِ اخلاق نفس ناطقہ را از کدورت طبیعت و ہیئتِ بدنی منزہ کردند چون آن جوہر صافی گشت و در مقابلۂ ملکوت افتاد صورتہاے آن بحقیقت در آنجا نگہ پیدا شود، بے ہیچ شکے و شبہتے"

یہ اصول، یہ طرزِ کلام، یہ اصطلاح تمامتر اسکندرانی اشراقی الٰہیات یعنی جدید فلاطونی حکما کی ہے، اور بالکل یہی رنگ رسائلِ اخوان الصفا مین جھلکتا ہے، اور یہی فلسفیانہ تصوف کی غایت ہے،

اسی طرح کمالاتِ انسانی کی انتہا "معرفت" کو قرار دینا، جیسا کہ خیام کے اس فقرہ سے

ظاہر ہے جو اس نے مرتے وقت کہا،

"خداوندا مین نے اپنے امکان بھر تیری معرفت حاصل کی مجھے بخشدے، میری یہی معرفت

تیرے حضور مین میرا وسیلہ ہے" (بیہقی و شہرزوری)

اسی مذہب و مسلک کی بولی ہے،

معرفت کا راستہ خیام کے نزدیک ریاضت ہے، جیسا کہ اسکے رسالۂ وصف الموصوف مین ہے،

فمن وجد نفسہ من المقصرین	تو جو اپنے آپ کو اس علم مین قاصر پائے
فی ھذا العلم . . . و	. . . . تو
علیہ بالریاضۃ التامۃ و	اوس پر کامل ریاضت اور
الاستعانۃ بحسن التوفیق	اللہ تعالے کے حسن توفیق کی مدد
من اللہ تعالیٰ،	مانگنا واجب ہے،

یہ تعلیم بھی وہین کی ہے،

خدا اور اس کی ذات و صفات اور نبوت و رسالت کے متعلق خیام کے وہی حکیمانہ خیالات ہین جو اخوان الصفا کے رسالون اور بوعلی سینا کے اشارات و شفا مین ملتے ہین، جیسا کہ رسالۂ کون و تکلیف مین اُس نے خود ظاہر کیا ہے، فیثا غورث کے مسئلۂ عدد سے بھی اس کو دلچسپی ہے، جس کو اس نے اپنے رسالۂ کلیات الوجود مین ذکر کیا ہے، اس مسئلہ کے ساتھ رسائل اخوان الصفا کے مصنفین کو بھی وہی عقیدت تھی، جس کا ذکر انھون نے اپنے رسالۂ حساب مین کیا ہے،

اس کی حکیمانہ توحید، اور ارواح و ملائکہ کی حقیقت کا بیان اس رباعی مین ہے جو گو بوڈلین لائبریری اور لاہور کے قلمی نسخون مین نہین، مگر دوسرے نسخون مین ہے، اور وہ تمامتر خیام کے خیال کے مطابق ہے[۱]،

حق جان جہان ست و جہان جملہ بدن ارواح و ملائکہ حواس این تن
افلاک و عناصر و موالید اعضا توحید ہمین است، دگرہا ہمہ فن

دوسرے حکما کی طرح وہ بھی انسانیت کا کمال معرفت کو جانتا تھا، چنانچہ اپنی موت کے وقت جو دعا اسکی زبان پر تھی وہ یہ تھی،

اللھم تعرف انی عرفتک علی خداوندا تو جانتا ہے کہ مین نے اپنے
مبلغ امکانی، فاغفرلی، فانّ امکان بھر تجھکو جانا، تو مجھے بخشدے،
معرفتی ایاک وسیلتی الیک کہ میری یہی معرفت تیرے حضور مین

اُسی کی ایک رباعی سے بھی اس کا یہ خیال ثابت ہوتا ہے، کہتا ہے،

روزے کہ جزائے ہر صفت خواہد بود قدر تو بقدر معرفت خواہد بود[۲]

اس سے زیادہ وضاحت ایک اور دوسری رُباعی مین ہی،

ساقی مے معرفت مرا کرمست است در مشرب بے معرفتان مے پست است
بے معرفت آدمی چہ کار آید ہیچ مقصود ز آدمی ہمین معرفت است[۳]

اس دعا کے ان الفاظ سے کہ "مین نے تجھکو اپنے امکان بھر جانا" یہ اشارہ ملتا ہے کہ

[۱] دارا شکوہ نے مجمع البحرین مین اسکو سعدالدین حموی المتوفی ۶۵۰ھ کیطرف منسوب کیا ہے ص۱۰ الکلکتہ [۲] دیسنہ و بمبئی و نفیسہ [۳] ۵ گلزار حسنی بمبئی و رباعیات فاتحہ بمبئی

وہ خدا کی کلی معرفت کے امکان کا قائل نہ تھا، اور سمجھتا تھا کہ یہ انسان کی دسترس سے باہر ہے یہ عقیدہ اسکی ایک رباعی مین اس طرح ادا ہوا ہے،

کُنہ خردم در خورِ اثباتِ تو نیست ۔۔۔ واندیشۂ من بجز مناجاتِ تو نیست

من ذاتِ ترا بواجبی کے دانم ۔۔۔ دانندۂ ذاتِ تو بجز ذاتِ تو نیست[1]

خدا کے عالمِ کل ہونے کا بھی وہ قائل تھا، اسکی حسب ذیل رباعی مین یہ خیال کس خوبی سے ادا ہوا ہے،

بر سرم ہمہ داناے فلک می داند ۔۔۔ کو موی بموی ورگ برگ میداند

گیرم کہ بزرق خلق را بفریبی ۔۔۔ با او چہ کنی کہ یک بیک میداند[2]

رسالۂ کون مین خداے تعالیٰ کا نام جس کو وہ الحق، الاول، الواجب، الحق الاول وغیرہ الفاظ سے ادا کرتا ہے، بڑے اہتمام وادب سے لیتا ہے، اور کہتا ہے کہ تمام ممکنات اسی واجب تعالیٰ کا فیضان ہین،

علیٰ تحقق وجود الحق الاول اعنی الذی عنہ ۔۔۔ اس حقِ اول پر جس سے ہر موجود

وجود کل موجود جل جلالہ ۔۔۔ کا وجود ہے، وہ بزرگ ہو اور اُسکے

وتقدست اسماءہ ولا الٰہ غیرہ ۔۔۔ نام مقدس ہون، اور اس کے سوا

الذی فاضت الموجودات عنہ ۔۔۔ کوئی دوسرا نہین، جس سے تمام موجودات

منتظمۃ فی سلسلۃ الترتیب التی ۔۔۔ نے اُس سلسلۂ ترتیب مین منظم ہوکر

---

[1] دلیسنہ، وبمبئی وکاویانی (۵۷) [2] دلیسنہ، ومجموعۂ منتخبات دار المصنفین، وونیفیلڈ،

اقتضتها الحکمة الحقة بالبرهان	فیض پایا ہے، جس کی سچی حکمت
(ص ۱۷۴، رسالۂ کون)	بدلیل مقتضی ہے،

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اسکی طرف بعض منسوب رباعیون کو پڑھکر جس نے اس کو خدا کا منکر سمجھا ہے، وہ کتنی غلطی پر ہے، وہ خدا کو ہمہ خیر اور سراپا نیک تصور کرتا تھا، اور یقین رکھتا تھا کہ اس کے تمام کام بھی خیر محض ہین، دوسرے رسالہ (ثلاثہ اسئلہ) مین کہتا ہے،

وانی اوصی کل من اعرف من	اور مین ہر اس شخص کو جسکو حکما مین سے
الحکماء بتقدیس ذالک الجناب	سمجھتا ہون، یہ وصیت کرتا ہون کہ
عن الظلم والشر (ص ۱۸۳)	اس بارگاہِ ربانی کو ظلم و شر سے پاک کرے

رسالۂ "وصف و موصوف" جو حقیقت مین وجود کے مباحث پر ہے، اس کے آخر مین وہ کہتا ہے،

فقد بان ان جمیع الذوات و	تو ظاہر ہوا کہ تمام ذاتین اور ماہیتین
الماہیات انما تفیض من ذات	حق تعالیٰ سے جو مبدءِ اول ہے،
المبدء الاول الحق جل جلاله	ترتیب اور سلسلۂ نظام کیساتھ فائض
علی ترتیب وفی سلسلة نظام	ہوئی ہین، اور یہ سب کی سب
وهی کلها خیرات لاشر فیها	خیر ہین، اُن مین شر کسی
بوجه من الوجوه،	حیثیت سے کچھ نہین،

یہ خیالات اس کی اس رباعی مین تمامتر موجود ہین،

گویند بحشر جست و جو خواہد بود — وآن یار عزیز تند خو خواہد بود

از خیر محض جز نکوئی ناید — خوش باش که عاقبت نکو خواہد بود

اسکی طرف ایک رُباعی منسوب ہے،

ترکیب پیالۂ که درہم پیوست — بشکستن آن روا نمی دارد مست

چندین سر و پاے نازنین از سر دست — از مہر که پیوست و بکین که شکست[1]

مقصود یہ ہے کہ ایک سرشار شرابی کو ایک ذراسے تعلق سے تو اپنے پیالہ سے یہ محبت ہو جاتی ہے کہ اس کا توڑنا گوارا نہین کرتا، پھر کیونکر یہ ممکن ہے کہ پروردگارِ عالم جس نے یہ حسین سے حسین مخلوقات بنائی ہے وہ خود غصہ یا انتقام مین آکر اُس کو توڑ پھوڑ ڈالے،

اسی فلسفہ کی بنا پر خیام مین مرجئیت[2] کے خیالات پاے جاتے ہین، یعنی یہ کہ خدا اپنی توحید و معرفت کے بعد کسی کو عذاب نہین دیگا، گنہگارون کے تمام گناہ وہ اپنے کمال مہربانی سے معاف کر دیگا، کیونکہ اس کو کسی سے کینہ اور دشمنی نہین، اور وہ خیر محض ہے،

خیام ز بہر گنہ این ماتم چیست — در خوردن غم فائدہ بیش و کم چیست

آن را که گنہ نکرد غفران نبود — غفران ز براے گنہ آمد غم چیست

آباد خرابات ز می خوردن ماست — خون دو ہزار توبہ در گردن ماست

گر من نکنم گناہ رحمت که کند[3] — کار آیشِ رحمت از گنہ کردن ماست

---

[1] مطابق متن نسخہ بوڈلین، [2] مرجیہ اسلام مین ایک فرقہ ہے، جس کا اعتقاد ہے کہ ایمان کے بعد تمام گناہ قیامت مین معاف ہوجائین گے بعض بڑے بڑے فقہا، اور محدثین اس فرقہ مین شمار کئے جاتے ہین، [3] موافق متن نسخہ، دلسینہ، بمبئی کے نسخون مین تیسرے مصرع مین "کہ" کی جگہ چہ ہے، وینفیلڈ مین چوتھا مصرع یہ ہے رحمت ہمہ موقوف گنہہ کردن ماست

ایزد چو گلِ وجود ما می آراست	دانست زفعلِ ما چہ بر خواہد خواست
بے حکمش نیست ہر گناہی کہ مراست	پس سوختنِ روزِ قیامت زکجاست[1]

نبوت و رسالت کے معنی اس کے نزدیک اس شخصیت کاملہ کے ہین، جو سنتِ عادلہ لیکر اس دنیا کے امن و نظام کو قائم کرتی اور اہلِ دنیا کو ملوثاتِ دنیا سے پاک کرکے حق تعالےٰ کی طرف دعوت دیتی ہے، اور وہ روحانی قوتون سے مؤید ہوتی ہے، رسالہ کون کے آخر مین اس نے نبوت و رسالت کی یہی تشریح کی ہے، اور یہی فارابی کے رسائل اور ابو علی سینا کے اشارات مین ہے،

خیام جبر کا قائل تھا جس طرح اس کا یہ خیال رباعیات کے حرف حرف سے نمایان ہے، اس کے فلسفیانہ رسالہ (ثلاثۃ اسئلہ) سے بھی ظاہر ہوتا ہے، وہ کہتا ہے،

فلعل الجبریّ اقربُ الی الحق فی بادیٔ	شاید بظاہر جبری حق کے زیادہ
الرأیِ وظاھرِ النظرِ،	قریب ہے،

یہی اسکی رباعیون مین بھی ہے، مثلاً

از رفتۂ قلم ہیچ دگرگون نشود	وز خوردنِ غم بجز جگر خون نشود
گر در ہمہ عمرِ خویش خونابہ خوری	یک قطرہ ازان کہ ہست افزون نشود

مگر یہ پیش نظر رہے کہ خیام کا جبر مذہبی استدلالات پر مبنی نہین، بلکہ فلسفیانہ دلائل پر مبنی ہے، خود کہتا ہے،

---

[1] مطابق کاویانی،

نیکی و بدی کہ در نہادِ بشر است | شادی و غمی کہ در قضا و قدر است
با چرخ مکن حوالہ کاندر رہِ عقل | چرخ از تو ہزار بار بیچارہ تر است

یہ بالکل اس جدید افلاطونی فلسفۂ مشائیہ کے مطابق ہے، جس کی تشریح بوعلی سینا نے کی ہے گو آسمان کی گردش ہی سے مادی دنیا کے تمام انقلابات ہین، مگر آسمان اپنی گردش اور اپنے نتائج کے پیدا کرنے مین بالکل مجبور ہے،

الٰہیات کے اس مسئلہ کا سمجھنا ان مقدمات کے سمجھنے پر مبنی ہے،

۱- حضرت باری واجب الوجود، ہر جہت سے واحد ہے،

۲- اور جو ہر جہت سے واحد ہو، اس سے ایک فعل صادر ہوسکتا ہے، کہ اگر اس سے دو فعل صادر ہونگے تو وہ ہر جہت سے واحد نہ رہیگا، کہ اسکے فاعل اور اس کے فاعل کی دو جہتین ہو کر اسکی وحدت باطل ہو جائیگی،

نتیجہ یہ نکلا کہ حضرت باری واجب الوجود سے صرف ایک ہی شئے صادر ہوسکتی ہے، جسکا نام عقل اول ہے،

دوسرا مقدمہ یہ ہے، کہ علتِ تامہ سے معلول کا تخلف نہین ہوسکتا، جس وقت کسی شئے کی علت تامہ پائی جائیگی، اسی وقت اس کا معلول پایا جائیگا، چابی ہلنے کے ساتھ ہی معاً تالا کھل جائیگا، واجب الوجود جو ہر جہت سے واحد ہے، وہ علت تامہ ہے، اس کے وجود کیساتھ ہی اس کا معلولِ اول بلا واسطہ وجود پذیر ہو جائے گا، اس کا نام عقلِ اول ہے، اب عقلِ اول مین دو جہتین ہین، ایک یہ کہ وہ علتِ اولی کی معلول ہے، اور علتِ قدیمہ کے ساتھ معلول

قدیم ہے، دوسرے یہ کہ وہ علتِ اولیٰ سے حادث ہوئی ہے اسی لیے وہ حادث بالذات اور واجب بالغیر ہے، اس لیے اس سے دو فعل صادر ہونگے، بنا برین عقلِ اول سے عقلِ ثانی اور فلکِ اول پیدا ہوا، اسی طرح عقلِ ثانی سے عقلِ ثالث، اور فلکِ دوم، اور عقلِ ثالث سے عقلِ رابع اور فلکِ سوم، اور عقلِ رابع سے عقلِ خامس اور فلکِ چہارم، عقلِ خامس سے عقلِ سادس اور فلکِ پنجم، عقلِ سادس سے عقلِ سابع، اور فلکِ ششم، پھر عقلِ سابع سے عقلِ ثامن اور فلکِ ہفتم، اور عقلِ ثامن سے عقلِ تاسع اور فلکِ ہشتم، اور عقلِ تاسع سے عقلِ عاشر اور فلکِ نہم، فلکِ نہم کو حرکت لازم تھی، حرکت ہوئی، اس حرکت نے تمام افلاک کو حرکت دی، افلاک کی حرکات سے مادہ کا وجود ہوا، اور اس مین حرکت اور انقلاب اور ترکیب وامتزاج اور کون و فساد کا آغاز ہوا، اور دنیا کی رنگارنگ ہستیون کا وجود ہوا، اور اسی طرح ہوتا رہے گا،

خیام نے اس مسئلہ کی تقریر رسالۂ **کلیات الوجود** مین پوری طرح کی ہے، اور اس سلسلۃ الوجود کو مفصل بیان کیا ہے، خیام کے عربی اشعار اور بعض فارسی رباعیات مین بھی اس کا یہ خیال ملتا ہے، چنانچہ اس کے ان عربی اشعار مین جنکو بیہقی اور شہرزوری نے نقل کیا ہے، ایک شعر یہ ہے،

یدبّر لی الدنیا بل السبعۃ العلیٰ	میرے لیے کل دنیا، بلکہ ساتون ستارے بلکہ افقِ اعلیٰ
بل الافق الاعلیٰ اذا جاش خاطری	مصروفِ تدبیر ہے، جب میرا دل جوش مارے،

قفطی نے اس کا یہ عربی شعر نقل کیا ہے،

الیس قضی الافلاک فی دورھا بان — کیا آسمانوں نے اپنی گردش میں یہ فیصلہ نہیں کردیا

تعید الی نحس جمیع المساعد — کہ وہ تمام نیک بختیوں کو بدبختی کی طرف لوٹا دینگے

یہ الٰہیات کے وہی خیالات ہیں، اور آج بھی "گردشِ فلک" کا تخیل ہماری فارسی شاعری کا جسز ہی،

عقول، نفوس، افلاک اور موالید ثلاثہ اس کے نزدیک مبدء اول (خدا) یا واجب الوجود اور ممکنات کے درمیان واسطہ ہیں، اور اسکی معرفت کو وہ انسانیت کا ضروری جز جانتا ہی، چنانچہ کلیات الوجود میں کہتا ہے۔

"واین قاعدہ را سلسلۃ الترتیب خوانند، و مردم را مردمی آنگہ درست شود کہ این سلسلۃ الترتیب بشناسد و بداند کہ این جملہ ارباب متوسط اند، چونکہ افلاک و امہات و موالید، و علت وجود او اند، نہ از جنس او ایزد جل جلالہ"

خیام جس زہد و ورع اور پاکیزگی و طہارت کی دعوت دیتا ہے، وہ بھی مذہبی نہیں بلکہ یونان و اسکندریہ کے زاہد خشک فلاسفروں کی تعلیم کے مطابق ہے، قفطی نے کاتب اصفہانی کے ذریعہ اس کے جو خیالات نقل کئے ہیں، ان کی حرف حرف تائید اسکے عربی شعر سے ہوتی ہی،

اصوم عن الفحشاء جہرا و خفیۃ — میں علانیہ اور چھپی ہر برائی سے روزہ رکھتا ہوں (یعنی باز رہتا ہوں)

عفافا و افطاری بتقدیس فاطری — اپنی عفت و پاکدامنی کی خاطر، اور میرا افطار یہ ہے کہ اپنے خالق کی تقدیس کروں

ا؎ شہرزوری میں یہ پہلا مصرع اس طرح ہی،

الیس قضی الرحمان فی حکمہ بان — کیا خدائے رحمان نے اپنے حکم میں یہ فیصلہ نہیں کردیا

میرے خیال میں قفطی کی نقل صحیح معلوم ہوتی ہے، کہ اس کے خیالات سے اسی میں تطابق ہوتا ہے،

غرض گناہ اور رذائل سے پرہیز وہ جنت کے حصول یا خدا کے لیے نہین، بلکہ عفتِ نفس کے لیے کرتا ہے، جس کا دوسرا اصطلاحی نام ان کے حکماء کے یہان "تکمیلِ نفس" ہے، یہ سمجھا جاتا ہے کہ نفسِ انسانی تمامتر ناقص ہے، اس عالمِ امکان مین یہ اپنی تکمیل کے لیے بھیجا گیا ہے، اس کی تکمیل علومِ عالیہ اور اخلاقِ فاضلہ کے حصول سے ہوتی ہے، اور جو علوم اور اخلاق اُس کو حاصل ہوتے ہین، اُن کا نام "ملکاتِ نفسانیہ" ہے، یہی ملکاتِ نفسانیہ مرنے کے بعد اس کی جنت یا دوزخ ہین، اگر اچھے ملکات ہین تو نفس کو سرور حاصل ہوگا، یہ جنت ہے، اور اگر برے ہین تو اس کو افسوس و حسرت و ندامت ہوگی اور ہمیشہ کڑھتا رہیگا، یہ اُس کی دوزخ ہے،

روزے کہ جزاے ہر صفت خواہد بود[1] — قدرِ تو بقدرِ معرفت خواہد بود
در حسنِ صفت کوش کہ در روزِ جزا — حشرِ تو بصورتِ صفت خواہد بود

[1] یہ رباعی مطبوعات کاویانی دونیفیلڈ و گلزار حسنی وکارخانہ محمدی بمبئی اور نسخہ قلمی ویسنہ مین موجود ہے، مگر بمبئی کے مطبوعہ نسخون مین چوتھے مصرع کا پہلا لفظ "شر" ہے جو بے معنی ہے، کاویانی، وینفیلڈ اور ویسنہ مین یہ لفظ حشر ہے جو صحیح ہے، مگر ونیفیلڈ، ویسنہ اور بمبئی کے نسخون مین پہلے اور چوتھے مصرعون کا قافیہ ایک ہے، یعنی "صفت" شاید اہلِ فن کو اس مین کچھ عذر ہو، کاویانی نسخہ مین یہ مصرع اس طرح ہے، جس سے وہ عیب جاتا رہتا ہے، ع

"فردا کہ جزاے شش جہت خواہد بود"

مگر معنی مین تکلف پیدا ہو جاتا ہے شاید کہ "شش جہت" کے بجاے "ہر جہت" زیادہ بامعنی ہو، مجموعۂ منتخبات اشعار دار المصنفین مین بھی "شش جہت" ہے، مگر اُس مین یہ رُباعی محقق طوسی کے نام سے لکھی ہے، اور اس کا پہلا مصرع یون ہے، "فردا کہ حسابِ شش جہت خواہد بود"

رسالۂ کلیات الوجود مین وہ اپنا حکیمانہ اخلاقی نظریہ ان لفظون مین پیش کرتا ہے،

"اکنون چون ما شریفترین چیزے در آخرِ نفس و عقل یافتیم، معلوم شد کہ ابتدا، ہمان باشد و مردم چون ابتدا و انتہا را بدانست باید کہ نزدیک او درست شود کہ نوعِ عقل و نفس را جنس نفس و عقل یکیست و این دیگر ارباب متوسط است و ازاد یگانہ و از ایشان بیگانہ، پس باید کہ آہنگ بجنس خویش بود، تا از ہم گوہران خود دور نماند، زیرا کہ عذاب مقیم باشد"

مقصود یہ ہے کہ مبدءِ اول سے قریب عقل ہے، اور ہر عقل کے لیے نفس ہے، تو نفوس عقول سے اور عقول اپنے مبدءِ اول یا علتِ اولیٰ یعنی خالق سے کمال مین مشابہت رکھتے ہین، اس لیے انسانون کو کمال مین عقولِ فلکی

برتر ز سپهر خاطرم روز نخست | لوح و قلم و بہشت و دوزخ می جست
پس گفت مرا معلم از رای درست | لوح و قلم و بہشت و دوزخ باتست

اسی لیے ظاہری بہشت کی طلب اور ظاہری دوزخ کے ڈر سے کسی کام کو کرنا حماقت ہے،

در صومعہ و مدرسہ و دیر و کنشت | ترسندۂ دوزخ اند و جویائے بہشت
آنکس کہ ز اسرار خدا باخبر ست | زین تخم در اندرون دل ہیچ نہ کشت

اسرار خدا سے مقصود اسکی جمالی صفتین ہین، یعنی اس کا رحم و کرم، اور مغفرت و بخشش، چنانچہ انھین معنی مین اسکی یہ رباعی ہے،

با رحمت تو من از گنہ نا اندیشم | با توشۂ تو ز رنج رہ نا اندیشم
گر لطف تو ام سفید رو گرداند | یک ذرہ ز نامۂ سیہ نا اندیشم

(ونیفیلڈ و کاویانی و بمبئی)



(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۲۹) سے مشابہت حاصل کرنی چاہئے، جس طرح عقول فلکی اپنے مبدء اول کے بالطبع مشابہ ہین، اسی مشابہت کمال کے حصول کا نام جنت، اور اس سے دوری کا نام عذاب ہے،

خیام کی شراب

خواجہ حافظ کی طرح دنیا مین کتنے خوش قسمت بادہ پرست ہین جنکی شراب کو لوگون نے شراب معرفت سمجھا ہے، لیکن ایک بدقسمت خیام ایسا ہے کہ اُسکی شراب کو دوست و دشمن سب یہی بھٹی والی شراب سمجھتے ہین، اور انھون نے یہ تصور کیا ہے کہ وہ ایک رند میخوار تھا، جو ہمیشہ مست و سرشار رہتا تھا، جس کے ادھر ادھر ٹوٹی صراحی اور پھوٹے پیالون کے ٹکڑے پڑے رہتے تھے، مگر کیا واقعہ ایسا ہی ہے؟

ہر چند کہ اسمین کوئی کلام نہین کہ اس زمانہ کے سلاطین اور امرا، بلکہ بعض اہل علم بھی چھپکر شراب پیتے تھے[1]، اور اسکی صورت یہ تھی کہ اہل عراق کی فقہ اور مذہب حنفی مین نبیذ یعنی وہ افشردہ جس مین ہنوز نشہ اور سکر نہ پیدا ہوا ہو مثل شربت کے اُس کا پینا جائز ہے، سلجوقی سلاطین جو عموماً سخت حنفی تھے[2]، وہ بھی اس قسم کی بے نشہ شراب کو پینا حلال سمجھتے تھے، لیکن سعدی جیسے تجربہ کار کے بقول،

---

[1] ذکریا تبریزی شارح حماسہ کا واقعہ تراجم مین مذکور ہے۔
[2] اسی زمانہ مین ابوسلیمان محمد بن طاہر سجستانی جس کی کتاب صوان الحکمۃ مشہور ہے، اس کے حال مین شہرزوری نے لکھا ہے،
"وکان یتناول من الشراب المختلف علی مذھب ابی حنیفۃ لکونہ حنفیا" (تتمۃ صوان الحکمۃ بیہقی ص ۱۰۹ لاہور)

بہ نیم بیضہ چو سلطان ستم روا دارد
زنند لشکر یانش ہزار مرغ بہ سیخ

امرا، اور اہل دربار اس بے نشہ شربت سے نشّۂ شراب کے دور تک پہنچ جاتے تھے، عموماً منادمت یعنی سلطانی مصاحبت کے فن پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں، اُن میں شراب نوشی کے اصول و قواعد بھی لکھے گئے ہیں، امیر کیکاؤس نے (۴۷۵ھ میں) اپنے قابوس نامہ میں جو اپنے بیٹے کے لیے نصیحت کے طور پر لکھی ہے، جہاں فرزند دلبند کو اور باتیں سکھائی ہیں شراب نوشی کے آداب بھی بتائے ہیں، خود خیام کی طرف اسی قسم کی جو کتاب نوروزنامہ کے نام سے منسوب ہے، اُس کے چودھویں باب میں شراب نوشی پر ایک مستقل فصل ہے، ذخیرۂ خوارزمشاہی جو سلطان علاؤ الدین خوارزم شاہ (۵۶۸ھ ۔ ۵۹۶ھ) کے لیے لکھی گئی ہے اُس کے مقالۂ چہارم، بخشِ اوّل، کتاب سوم میں "غرض خردمندان در شراب" کے عنوان سے ایک پوری فصل ہے، سلطان کیخسرو سلجوقی کے عہد میں ۶۰۱ھ میں ابوبکر محمد بن علی راوندی نے راحۃ الصدور و آیۃ السرور کے نام سے سلجوقیوں کی جو تاریخ لکھی ہے، اُس کے آخر میں (ط ۴۱۶ تا ۴۲۸ گب) فصل فی الشراب بیان تحلیل و تحریم خمر، بیان تحلیل مثلث و مصنف و اشعار در وصف شراب، و منفعتہا، و مضرتہاے شراب کا بیان ہے۔

خود خیام کی زندگی میں عربی کے مشہور ادیب و عالم ابوالحسن علی بن حسن باخرزی، (المتوفی ۴۶۷ھ) نے دمیۃ القصر و عصرۃ اہل العصر کے نام سے شعرا کا جو تذکرہ لکھا ہے، اس میں جام و بادہ کی بزم رنگین کے اکثر منظر سامنے سے گذرتے ہیں، حالانکہ وہ نظام الملک جیسے

متقی وزیر کے لیے لکھی گئی ہے، باخرزی اس کتاب مین اپنے ایک عزیز دوست محمد بن ابی نصر شاعر کا ذکر کرتا ہے، جو اُس کو اپنی "لخت جگر اولاد کی طرح پیارا تھا اور جو اس کا و قرینی علی الشراب" ہم پیالہ" بھی تھا، ایک دفعہ کا واقعہ ہے کہ

ودارت فی المجلس کاس متلاطمة	اور مجلس مین اُن موجین مارنے والے پیالون
الامواج، مائیة الجوھر ناریة	کا دور ہوا جنکا جوہر آبی اور مزاج آتشین تھا،
المزاج، فتبادر بہا جماعة الشرب	تو پینے والون کی جماعت نے اُن پر جھپٹا مارا،
وجعلوا نعالہم اقراط الانامل	اور اپنے جوتون کو اپنی انگلیون کی بالیان
بدارًا الی الباب ومد الیہا	بناکر (یعنی جلدی مین جوتے ہاتھ مین لیکر)
راحته وقرع بہا جبہته و	دروازہ کی طرف جھپٹکر بھاگے، لیکن یہ شخص
عمر بطول مقامه فی المجلس	اُسی طرح بیٹھا رہا، اُس نے اپنا ہاتھ بڑھایا
جنبه، فقلت	اور اُس پیالہ سے اپنی پیشانی ٹھونکی، اور مجلس
	مین دیر تک بیٹھکر اپنے پہلو کو آباد کیا، تو مین نے یہ...

یا حبذا الکاس لا یستطیع حاملہا یمشی ولا اشجع الشراب یقربہا

ہاے وہ پیالہ جس کا اٹھانے والا اب چل نہین سکتا اور بہادر سے بہادر پینے والا بھی اُسکے قریب نہین جا سکتا

اس واقعہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شراب کی اس عمومیت اور کثرت کے باوجود لوگ چھپکر پیتے تھے اور اظہار سے ڈرتے تھے، یہ عین خیام کے عہد کا واقعہ ہے، ابوبکر راوندی کی راحة الصدور سے معلوم ہوتا ہے کہ اسکے عصر (۵۹۹ھ ۱۲۰۲ء) کے پس وپیش زمانہ مین شراب

کی مدح و توصیف مین اس کثرت سے شعر کہے گئے تھے کہ

"و در وصفِ شراب ہیچ بابے نہ گذاشتند تا بدانجا کہ در وصف ظرفہاے آن تازی و پارسی شعرہا گفتہ اند"، (صفحہ ۴۲۵ گب)

خیام کے کمسن معاصر حکیم سنائی (المتوفی ۵۴۵ھ) کے ایک بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے زمانہ مین شراب نوشی گویا حکیم و فلسفی ہونے کی سند تھی، سنائی نے خراسان کے قاضی محمد بن منصور کی مدح مین جو ترکیب بند لکھا ہے، اسمین قاضی القضاۃ خراسان کی زبان سے یہ کہلوایا ہے کہ اے سنائی تم حکیم بھی نہین، اگر حکیم ہوتے تو شراب پیتے، سنائی جواب مین کہتے ہین کہ اگر مین مست شراب ہو کر حکمت پاؤن تو بے عقل گدہا کیون نہ بنجاؤن، اس حکمت پر خاک پڑے جو شراب کے بغیر ٹھہر نہ سکے، شعر یہ ہین،

وآنکہ گفتی کہ در تو ہیچ حکمت نیست زانک	چون حکیمانت نہ بینم ساعتی مست و خراب
گویم او را بلہ کہ تا من خر بوم بس بیخرد	خاک بر سر حکمتی را کو نپاید بے شراب

(کلیات سنائی، مطبوعہ بمبئی، صفحہ ۱۳۱)

لیکن حقیقت مین یہ ریاکار حکیمون کا طریقہ تھا، ورنہ حقیقی حکیمون نے ہمیشہ شراب خواری کو بیخردی اور عقل فروشی سے تعبیر کیا ہے، اور اس سے کلیۃً پرہیز کیا ہے، ابو العلا معری المتوفی ۴۴۹ھ جو پانچوین صدی کا بہت بڑا زاہد و حکیم تھا، اور عربی مین رباعیات کی طرح لزومیات کا بانی ہے، جنمین خیام کی طرح اُس نے اپنے حکیمانہ اور فلسفیانہ خیالات ظاہر کئے ہین، اُس نے اپنے اشعار مین ہمیشہ اسکی ہجو اور مذمت کی ہے،

بہرحال چونکہ آب ہوا اور ساری فضا مین شراب کا نشہ بھرا تھا، اس لیے زاہد و عابد اور عالم و فاضل سے لیکر رند و آزاد تک اگر شراب پیتا نہ تھا تو شراب بولتا ضرور تھا، اور گل و بلبل کی طرح شراب و جام بھی تشبیہات و استعارات کا ضروری جزو بنگئے تھے، اسلامی شاعری کی ترکیب مین شراب کی آمیزش اس طرح ہوئی کہ بنی امیہ کے دربار مین بعض عرب عیسائی شعراء داخل تھے، ان مین مشہور نام اخطل کا ہے، یہ شراب پیتے بھی تھے اور شراب کے مضامین بھی نظم کرتے تھے، بنو عباس کا دور آیا تو یہ رنگ اور تیز ہوگیا، اور خصوصیت کیساتھ ہارون الرشید کے درباری شاعر ابو نواس نے خمریات کی بنیاد ڈالی، اُس کے خمریہ اشعار آج تک وہی اثر رکھتے ہین، فارسی شاعری اسی زمانہ مین پیدا ہوئی اس لیے اُس کو تو گھٹی ہی مین شراب ملی چنانچہ آج تک فارسی شاعری اس نشہ سے چور رہے، کبھی وہ شراب معرفت تھی، کبھی مے محبت بنی، اور آج بادۂ وطن ہے، وہ لوگ جنھون نے شراب کبھی چھوئی بھی نہین، جب شعر کہنے لگتے تھے تو کم از کم لفظون مین اس کا خیالی لطف ضرور اٹھا لیتے تھے، یہان تک کہ بارھوین صدی ہجری کے اقراری بادہ نوش شاعر غالب کو یہ کہنا پڑا:

ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو ۔۔۔ بنتی نہین ہے بادۂ و ساغر کہے بغیر

زاہد مرتاض سلطان ابو سعید ابو الخیر جو یقیناً اس کے مزہ تک سے واقف نہ تھے، اُنکی زبان مین بھی کبھی کبھی اس کا لطف ملتا ہے، کہتے ہین،

زان مے کہ عزیز جان مشتاقان ست (رکرمی ۱۳۸) ۔۔۔ یک جرعہ بصد ہزار جان نتوان یافت

زان مے خوردم کہ روح پیمانہ اوست ۔۔۔ زان مست شدم کہ عقل دیوانہ اوست

(ایضاً ۱۳۸)

گرسبحہ صد دانہ شماری خوب است (ذکری لاہور ۱۸۹۸ء) درجام مے ازکف نگذاری خوب است

راہیست زکعبہ تابمقصد پیوست ازجانب میخانہ رہ دیگر ہست

اشارہ میخانہ زآبادانی (" " ۳) راہیست کہ کاسہ می ود دست بدست

اسی طرح اور دوسرے سخنگو صوفیان صافی کے میکدۂ سخن مین بھی یہ جوش مستی نظر آتا ہے اس سبب سے یہ فیصلہ مشکل ہے کہ خیام جس شراب کا متوالا تھا وہ کونسی شراب ہے، اس کے ساتھ اس مقدمہ کو بھی شامل کیجئے کہ خیام کے جس قدر قدیم اور مستند سوانح نگار ہین اُن مین سے کسی نے خیام کی بادہ پرستی و میخواری کا ذکر کیا معنیٰ اشارہ تک نہین کیا ہے، یہانتک کہ کاتب اصفہانی قفطی اور ابن دایہ جو خیام کے دشمن تھے، اور جنھون نے اس پر الحاد و طبیعت پرستی کا الزام لگایا ہے، انھون نے بھی اسکے اس "وصف" کا تذکرہ نہین کیا ہے، اب صرف رباعیات کے حوالہ سے جن کی نسبت اور تعیین بہت کچھ مشکوک ہے، اُس کو بادہ نوش کہنا مشکل ہے، اُس کی رباعیون کی صحت کا اگر یقین بھی کر لیا جائے، تو بھی یہ عامیانہ خیال درست نہین کہ اسکی ہر رباعی مین شراب سے وہی "تلخوش" مراد ہے، جو صوفیون کے محاورہ مین "ام الخبائث" ہے، اس لیے اسکی ہر اُس رباعی کو جس مین بادہ وجام و ساقی کا ذکر ہے، تنہا شراب خانہ خمار نہین کہہ سکتے،

خیام کے میکدہ سخن مین شراب کی جتنی بوتلین ہین، صاحب ذوق کی نظر اندازہ کرتی ہے کہ وہ یکسان نوعیت کی نہین ہین، اسکی خمریہ رباعیان عموماً حسب ذیل چار عنوانون پر منقسم ہین، چنانچہ ہم ذیل مین اُن تمام رباعیون کو جو خیام کیطرف منسوب ہین صحیح مانکر اُنپر اس حیثیت سے ایک نظر ڈالتے ہین

شراب عاریت | سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ مجموعۂ رُباعیاتِ خیام مین جو خمریہ رُباعیان ہین کیا وہ حقیقت مین اسی بدمست شاعر کی ہین؟ جب تک یہ فیصلہ نہ ہو، وہ اس جرم کا مجرم نہین قرار پا سکتا، آوارہ گرد رُباعیات جو خیام اور دوسرے شعرا کے مجموعون مین یکسان ملتے ہین اور اُن کی اصلی ملکیت کا فیصلہ اب کسی عدالت سے نہین ہو سکتا اُن کی تعداد گو سو سے زیادہ ہے، مگر اُن کو اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ اُن کی بڑی تعداد خمریات کی ہے، یہ "مفت کی شراب" خیام کے خمکدہ مین آکر کیونکر شامل ہو گئی؟ یہ معاملہ حل طلب ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جب کسی کو شراب کی کوئی گرم رباعی ملی، اُس نے وہ پیالہ خیام کے میکدہ مین لا کر رکھدیا، چنانچہ خیام کے خمریات مین تینتیس سے زیادہ ایسی رباعیان شامل ہین، جنکی نسبت مشکوک، اور ملکیت مجہول ہے،

زوکوو وسکی نے خیام کی (۸۲) مشکوک آوارہ گرد رُباعیان جمع کی ہین، اُن مین (۳۳) رُباعیان یعنی تقریباً نصف حصہ خمریات سے متعلق ہین، یہ رُباعیان مختلف شعرا کی طرف نسبت رکھتی ہین، اور با اینہمہ یہ سب خیام کے نامۂ اعمال مین داخل کردیگئی ہین اور وہ حسب ذیل ہین،

آمد سحری نداز میخانۂ ما	۱	کے رند خراباتی دیوانۂ ما
برخیز کہ پُر کنیم پیمانہ ز می		زان پیش کہ پر کنند پیمانۂ ما
چون عہدہ نمی شود کسی فردا را	۲	حالی خوش کن تو این دلِ شیدا را
می نوش بنورِ ماہ، ای ماہ کہ ماہ		بسیار بگردد و نیابد ما را
عاشق ہمہ سال مست و شیدا بادا	۳	دیوانہ و شوریدہ و رسوا بادا

درهشیاری غصهٔ هر چیز خوریم		چون مست شویم هر چه باداباد
مائیم نهاده سر بفرمان شراب	۴	جان کرده فدای لب خندان شراب
هم ساقی ما حلق صراحی در دست		هم بر لب ساغر آمده جان شراب
امروز که نوبت جوانی من است	۵	می نوشم از آن که کامرانی من است
عیبش مکنید ازانکه تلخ است خوش است		تلخ است از آن که زندگانی من است
می در کف من نه که دلم در تابست	۶	وین عمر گریزپای چون سیمابست
برخیز که بیداری دولت خوابست		برخیز که آتش جوانی آبست
می خوردن من نه از برای طربست	۷	نز بهر فساد و ترک دین و ادبست
خواهم که ز بیخودی برآرم نفسی		می خوردن و مست بودنم زین سببست
ابر آمد و باز بر سر سبزه گریست	۸	بی بادهٔ ارغوان و می نتوان زیست
این سبزه که امروز تماشاگه ماست		تا سبزهٔ خاک ما تماشاگه کیست
چون بلبل مست راه در بستان یافت	۹	روی گل و جام باده را خندان یافت
آمد بزبان حال در گوشم گفت		دریاب که عمر رفته را نتوان یافت
مهتاب بنور دامن شب بشکافت	۱۰	می خور که دمی چنین نه بتوانی یافت
خوش باش و براندیش که مهتاب بسی		اندر سر خاک یک بیک خواهد تافت
من می خورم و هر که چو من اهل بود	۱۱	می خوردن او نزد خدا سهل بود
می خوردن من حق ز ازل می دانست		گر من نخورم علم خدا جهل بود

حالِ گل و مل باده پرستان دانند	۱۲	نه تنگدلان و تنگدستان دانند
از بیخبری بیخبران معذورند		ذوقیست درین شیوه که مستان دانند
زان پیش که نامِ تو ز عالم برود	۱۳	می خور که چو می رسد ز دل غم برود
بگشای سرِ زلف بتی بند ز بند		زان پیش که بند بندت از هم برود
عمرت تا کی بخود پرستی گذرد	۱۴	یا در پی نیستی و هستی گذرد
می نوش که عمری که اجل در پیِ اوست		آن به که بخواب یا بمستی گذرد
گویند بهشت و حور عین خواهد بود	۱۵	وانجا می ناب و انگبین خواهد بود
گر ما می و معشوق پرستیم رواست		آخر نه بعاقبت همین خواهد بود
می خور که ز دل کثرت و قلت ببرد	۱۶	و اندیشهٔ هفتاد و دو ملت ببرد
پرهیز مکن ز کیمیائی که ازو		یکمن بخوری هزار علت ببرد
می خواره اگر غنی بود عور شود	۱۷	وز عربدهٔ اش جهان پر از شور شود
در حقهٔ لعل از آن زمرد ریزم		تا دیدهٔ افعیِ غم کور شود
هان تا ننهی بر تنِ خود غصه و درد	۱۸	تا جمع کنی سیم سفید و زر زرد
زان پیش که گردد نفس گرم تو سرد		با دوست بخور که دشمنت خواهد خورد
ایام جوانی است شراب اولی تر	۱۹	با خوش پسران بادهٔ ناب اولی تر
این عالمِ فانی چو خرابیست به آب		از باده درو مست خراب اولی تر
آن لعل در آبگینهٔ ساده بیار	۲۰	وان محرم و مونسِ هر آزاده بیار

چون میدانی که عالمی آمده خاک
با دیست دو روز بگذرد، باده بیار

۲۱
بر روی گل از ابر نقابست هنوز
در طبع دلم میل شرابست هنوز
در خواب مرو چه جای خوابست هنوز
جانا می خور که آفتابست هنوز

۲۲
کردیم دگر شیوهٔ رندی آغاز
تکبیر همی زنیم بر پنج نماز
هر جا که صراحیست ما را بینی
گردن چو صراحی سوی آن کرده دراز

۲۳
هین صبح دمید و دامن شب شد چاک
برخیز و صبوح کن چرائی غمناک
می نوش دلا که صبح بسیار دمد
او روی بما کرده و ما روی بخاک

۲۴
آن به که بجام باده دل شاد کنیم
وز آمده و گذشته کم یاد کنیم
وین عاریتی روان زندانی را
یک لحظه ز بند عقل آزاد کنیم

۲۵
در پای اجل چو من سرافگنده شوم
در دست اجل چو مرغ پرکنده شوم
زنهار گلم بجز صراحی مکنید
باشد که ببوی می دمی زنده شوم

۲۶
صبح است دمی بر می گلرنگ زنیم
وین شیشهٔ نام و ننگ بر سنگ زنیم
دست از امل دراز خود باز کشیم
در زلف دراز و دامن چنگ زنیم

۲۷
من باده خورم ولیک مستی نکنم
الا بقدح دراز دستی نکنم
دانی غرضم ز می پرستی چه بود
تا همچو تو خویشتن پرستی نکنم

۲۸
هرگه که درین سبز طربناک شویم
مانندهٔ سبز خنگ افلاک شویم
با سبز خطان سبز خورم در سبزه
زان پیش که زیر سبزه در خاک شویم

آن جسم پیالہ مین بجان آبستن ۲۹ ہمچون سمنی بارغوان آبستن
نی نی غلطم ببادہ از غایت لطف آبیست بآتش روان آبستن

ساقی مئ خوشگوار بردستم نہ ۳۰ وان بادہ چون نگار بردستم نہ
آن می کہ چو زنجیر بپیچد بہم دیوانہ و ہوشیار بردستم نہ

افتاد مرا بامی و مستی کاری ۳۱ خلقم بچہ میکند ملامت باری
ای کاش کہ ہر حرام مستی کردی تا من بجہان ندیدمی ہشیاری

ای گل تو بروی دلربامی مانی ۳۲ وی مل تو بلعل جانفزا می مانی
ای بخت ستیزہ کار ہر دم با من بیگانہ تری و آشنا می مانی

شمع است و شراب و ماہتاب ای ساقی ۳۳ شاہد بینی چو لعل ناب ای ساقی
از خاک مگو این دل پر آتش را بر بادہ مدہ بیار آب ای ساقی

یہ تمام رباعیان خیام کے میخانہ کی سب سے زیادہ تیز و تند شراب ہین، مگر جب اُن کا خیام کی طرف انتساب تحقیقات سے تمامتر مشکوک ثابت ہوتا ہے، تو اُن سے جو ہلکی ہین، اُن کی نسبت کسی کو کیا وثوق ہو سکتا ہے۔

خیام کی شراب عاریت کی ایک دوسری قسم بھی ہے، اور وہ یہ ہے کہ اسکی ایک ہی رباعی کی مختلف عبارتین ہین، ایک بالکل سادہ و معصوم ہے، مگر اسی کے دوسرے نسخہ مین شراب کی آمیزش کر دی گئی ہے، اب نہین معلوم کہ غریب خیام کا اصلی خیال کون ہے، مطبوعہ کادیانی نسخہ مین ایک رباعی ہے،

۱

صحرا رُخِ خود با بر نوروز بشست | برخیز بجامِ بادہ کن عہد درست
با سبزہ خطی بسبزہ زاری می خور | بر یاد کسی کہ سبزہ از خاکش رست

یہ مطبوعاتِ بمبئی مین یون ہے،

صحرا رخِ خود زابرِ نوروزی شست | ۲ | این دہرِ شکستہ دل بہ تو گشت درست
ہین سبزہ خطی دو سبزہ زاری و مئ | ای بیخبرا کہ سبزہ از خاک تو رست

پھر یہی رباعی دیسنہ کے قلمی نسخہ مین ایک اور طرح سے بھی ہے،

صحرا رُخِ خود با بر نوروز بشست | ۳ | وین دہرِ شکستہ دل بتو گشت درست
ہین سبزہ خطی بسبزہ زاری می بین | ای بیخبر از سبزہ کہ از خاک برست

غور کیجئے کہ پہلی قراءت مین "جامِ بادہ" اور کسی "سبز خط" کے ساتھ کسی "سبزہ زار" مین "مصروفِ مے نوشی" ہونے کی تعلیم ہے، تا کہ اس مرحوم مرنے والے کی یاد آئے، جسکی خاک سے یہ سبزہ اگا ہے، دوسری مین ابرِ نوروز سے صحرا کے منہ دھل جانے اور دہر کی دل شکستگی کے دور ہو جانے کا گو ذکر ہے، مگر نتیجہ مین صرف "سبزہ زار" اور "سبزہ خط" اور "مئ" کے نام رہ گئے ہین، نوشا نوش اور گرمیِ جوش کا ذکر نہین، اور تیسری مین ان مین سے کچھ نہین رہجاتا، اور مضمون سراسر فنا و انقلابِ حوادث کی تصویر ہے، اب کون کہہ سکتا ہے کہ حکیم خیام نے اصل مین کیا کہا تھا، اور بادہ پرستون نے اس کو کیا کر دیا،

شرابِ اخلاص | خیام کی دوسری قسم کی شراب، اخلاص کی بوتل مین بند ہے، چونکہ زہاد و عباد کے

نزدیک بادۂ و می، رندی و اوباشی کی علامت سمجھی جاتی تھی، اور یہ زہاد و عباد تمامتر تلبیس و مکر و زور و فریبِ خلق مین مبتلا رہتے تھے، اس لیے صوفی شعرا مین یہ رسم سی ہو گئی تھی کہ رندی کے ان ظاہری لوازم، جام و ساغر و بادہ کو اخلاص اور باطنی نکوکاری کے معنون مین، اور تسبیح و سجادہ و دستار کو جو زہاد و عباد کی ظاہر فریب علامات ہین، تلبیس و نفاق کے معنون مین بولین، خیام کی بھی بہت سی رباعیون مین یہی شرابِ بھری ہے،

ما افسرِ خان و تاج کے بفروشیم ۔۔ ۱ ۔۔ دستارِ قصب بانگِ نے بفروشیم
تسبیح کہ پیکِ لشکرِ تزویر است ۔۔ ناگاہ بیک جرعۂ مے بفروشیم

تا بتوانی میل بر رندان می کن ۔۔ ۲ ۔۔ بنیادِ فساد و مکر ویران می کن
بشنو سخنانِ عمرِ خیامی ۔۔ می میخور و رہ میزن و احسان می کن

دل فرق نمی کند ہمی دانہ ز دام ۔۔ ۳ ۔۔ رائیش بمسجد ست و رائیش بجام
با این ہمہ ما و می و معشوق مدام ۔۔ در میکدہ پختہ بہ کہ در صومعہ خام

با تو بخرابات اگر گویم راز ۔۔ ۴ ۔۔ بہ زانکہ بمحراب کنم بے تو نماز
ای اوّل و آخرِ خلقان ہمہ تو ۔۔ خواہی تو مرا بسوز و خواہی بنواز

سنت مکن و فریضہا را بگذار ۔۔ ۵ ۔۔ وین لقمہ کہ داری زکسان باز مدار
غیبت مکن و دلِ کسے را مآزار ۔۔ در عہدۂ آن جہان منم، بادہ بیار

آنانکہ اساسِ کار بر زرق نہند ۔۔ ۶ ۔۔ آیند و میانِ جان و تن فرق نہند
بر فرق نہم خروسِ می را پس ازین ۔۔ گر ہمچو خروس ارہ بر فرق نہند

آنہا کہ خشندهٔ نبیذ نابند ۷ وآنہا کہ بشب ہمیشہ در محرابند
بر خشک کسی نیست ہمہ در آبند بیدار یکیست، دیگران در خوابند

یہ کل رباعیان بوڈلین نسخہ سے ہین،

عمریست کہ مداحی می وردِ منست ۸ واسباب می است انچہ در گردِ منست
زاہد اگر استادِ تو عقل است اینجا خوش باش کہ استادِ تو شاگردِ منست

(دینہ)
عقل سے مراد ہشیاری ہے، یعنی زاہد کو اگر اپنی ہشیاری اور عدم مستی پر ناز ہے، جو اسکی استاد ہے تو ہم رندون کے نزدیک عقل و ہشیاری بیکار چیز ہے، وہ ہماری شاگرد ہے، یعنی زاہد کو اگر اپنی ہشیاری پر ناز ہے تو ہم کو اپنی سرمستی پر،

یکجرعۂ می زملکِ کاوس خوش است ۹ وز تختِ قباد و ملکتِ طوس خوش است
ہر نالہ کہ عاشقے بر آرد بسحر از نعرۂ زاہدانِ سالوس خوش است
(دینہ)

می خوردن و گردِ نیکوان گردیدن ۱۰ بہ زانکہ بزرق زاہدی ورزیدن
(ایضاً)
گر عاشق و مست دوزخی خواہد بود پس روی بہشت کس نخواہد دیدن
(کاویانی)

خشتِ سرِ خم زملکتِ جم خوشتر ۱۱ بوی قدح از غذای مریم خوشتر
آہِ سحری ز سینۂ خماری از نالۂ بوسعید و ادہم خوشتر
(")

ننگے است بنامِ نیک مشہور شدن ۱۲ عارست زجورِ چرخ رنجور شدن
خمار بوی آبِ انگور شدن بہ زانکہ بزہد خویش[1] مشہور شدن
(")

[1] اس رباعی کے قافیے مشکوک معلوم ہوتے ہین،

من بادہ خورم ولیک مستی نکنم	۱۳	الا بقدح دراز دستی نکنم
دانی غرضم زمی پرستی چہ بود		تا ہمچو تو خویشتن پرستی نکنم
ای مفتیِ شہر از تو پرکار تریم	۱۴	با این ہمہ مستی از تو ہشیار تریم (بمبئی)
تو خونِ کسان خوری و ما خونِ رزان		انصاف بدہ کدام خونخوار تریم
ما خرقۂ زہد در سرِ خُم کردیم	۱۵	وز خاکِ خرابات تیمم کردیم (")
باشد کہ درونِ میکدہ دریابیم		عمری کہ درونِ مدرسہ گم کردیم
تا چند ملامت کنی ای زاہدِ خام	۱۶	ماریم و خراباتی و مستیم مدام (")
تو در غمِ تسبیح و ریا و تلبیس		ما با می و مطربیم و معشوقہ بکام
از بادہ شود تکبر از سر ہا کم	۱۷	وز بادہ شود کشادہ بندِ محکم (")
ابلیس اگر ز بادہ خوردے یکدم		کردی دو ہزار سجدہ پیشِ آدم (")

بادۂ حقیقت — خیام کے پیالہ میں ایک تیسری شراب بھی نظر آتی ہے، جس کا نام "بادۂ حقیقت" ہے، وہ شراب کو غیر مرئی و غیر محسوس حقیقت، روحِ حق، جذبۂ روحانی، اور معرفتِ قلب کے معنوں میں بھی استعمال کرتا ہے، وہ لوگ جو خیام کی ہر شراب کو یہی دنیا کی مکدر شراب سمجھتے ہیں، وہ ذرا اس مئ صافی پر ایک نظر ڈالیں کہ کیا یہ شراب ظاہری طور سے پی بھی جا سکتی ہے، اُسکا مجاز خود اسکی حقیقت کا پردہ کھول رہا ہے،

قرآن کہ مہین کلام خوانند اورا	۱	گہگاہ، نہ بر دوام خوانند اورا
در خطِ پیالہ آیتے ہست مقیم		کاندر ہمہ جا مدام خوانند اورا

اس رباعی کی بنیاد گو "مدام" کے ایہام لفظی پر قائم ہے، جس کے معنی ہمیشہ کے بھی ہین، اور شراب کے بھی ہین، اسی طرح "خوانند" کے معنی پڑھنے کے بھی ہین اور نام لینے کے بھی ہین، پیالہ مین شراب کے پیمانہ کے لیے خط یعنی نشانات بنے رہتے تھے، تاکہ ہر خط سے شراب کی مقدار کا اندازہ ہوسکے، اور پینے والا اندازہ سمجھکر پئے، اب اس مطلب مین کہ قرآن جس کو لوگ "کلام پاک" کہتے ہین، لوگ اُس کو بھی کبھی پڑھتے ہین، ہمیشہ نہین، لیکن شراب کے پیالہ مین جو خط ہے اُس مین ایک آیت ہے، جس کو لوگ "مدام" پڑھتے ہین یا وس کو "مدام" (شراب) کہتے ہین، ظاہر ہے کہ کوئی ندرت نہین، اور نہ یہ ضلع جگت حکیم خیام کے کہنے کی چیز ہے، اس رُباعی کا مطلب اس سے بالکل الگ اور بہت بلند ہے، شراب اگر شرابِ معرفت ہے تو پیالہ عارف کا دل ہے، کہتا یہ ہے کہ قرآن ایسا کلامِ الٰہی ہے جس کو لوگ کم پڑھتے ہین، مگر عارف کے سینہ مین جو صحیفۂ دل ہے جسمین آیتِ الٰہی ہمیشہ کے لیے مقیم ہے، اسکو ہر جگہ آسانی کے ساتھ ہر شخص پڑھ سکتا ہے،

می خور کہ ز تو کثرتِ علت بہ برد ۲ واندیشۂ ہفتاد و دو ملت بہ برد
پرہیز مکن ز کیمیاسے کہ ازو یک جرعہ خوری ہزار علت بہ برد

علت دو معنون مین آتا ہے، ایک سبب کے معنی مین، اور دوسرے بیماری کے معنی مین، پہلے مصرع مین سبب مراد ہے اور چوتھے مین بیماری، ظاہر ہین کو دنیا مین ہزارون متفرق اسباب و علل کارفرما نظر آتے ہین، مگر ایک عارف کو صرف اس کثرت مین بھی وحدت نظر آتی ہے، علل و اسباب کی کثرت مین بھی اُس کو حقیقی اور اصلی علۃ العلل ایک ہی معلوم ہوتی ہے،

اس کے سوا دوسرے اسباب و علل ثانوی، اور اسی ایک اصلی علۃ العلل (خداوند تعالیٰ) کے خود معلول و محکوم معلوم ہوتے ہین، اگر کسی کو یہ حقیقی علۃ العلل نظر آنے لگے، تو دوسرے ثانوی اسباب و علل جو عام لوگون کو اصلی معلوم ہوتے ہین محض فریب نظر آنے لگین،

ظاہر ہے کہ وہ شراب جس سے اس کثرتِ علل کا فریب کھل جائے، اور بہتر فرقون کے اختلافات مٹ جائین، اور اس کے ایک گھونٹ سے (شک و تذبذب) کی ہر بیماری دور ہو جائے کونسی شراب ہو سکتی ہے؟

زان می کہ حیات جاودانی ست بخور ۳ سرمایۂ لذتِ جوانی ست بخور
سوزندہ چو آتش است، لیکن غم را سازندہ چو آبِ زندگانی ست بخور

وہ شراب جس سے "حیاتِ جاودانی" ملے، خانۂ خمار کی شراب نہین ہو سکتی، یہ صرف عرفان و عشقِ حقیقی کی شراب ہو سکتی ہے، جس کو کوئی پاکر حیاتِ جاودانی پا سکتا ہے، اور جو ہر فانی کے غم کو جلا کر، باقی کی مسرت جاوید بخش سکتی ہے،

ہر توبہ کہ کردیم شکستیم دگر ۴ بر خود درِ نام و ننگ بستیم دگر
عیبم مکنید اگر کنم بے خودیئے کز بادۂ عشق مست ہستیم دگر

اس مین تو اس بادۂ عشق کی صاف تصریح ہے،

من ظاہر نیستی و ہستی دانم ۵ من باطن ہر فراز و پستی دانم
با این ہمہ از دانشِ خود شرمم باد گر مرتبۂ ورائے مستی دانم

اس ادعائے علم کے ساتھ یہ اعترافِ جہل کسی مست کا کام ہے؟ یہ مستی بھی بادۂ انگور کا

نہین، شراب ظہور کا نتیجہ ہے،

یہ پانچ رُباعیان بوڈلین نسخہ کی ہین، دو اور رُباعیان ویسنہ کے نسخہ کی ہین اور بمبئی کے مطبوعہ نسخون مین بھی موجود ہین،

آن بادہ کہ قابلِ صورہاست بذات ۶ گاہے حیوان می شود گاہے نبات

تا ظن نبری کہ نیست گردی، ہیہات موصوف بذاتست اگر نیست صفات

سیال چیز کی خود کوئی شکل نہین ہوتی جس ظرف مین رکھو وہی شکل پیدا ہوجائے گی، شراب سیال کو پیالہ، صراحی، جبرہ، خم جس ظرف مین رکھو ویسی ہی صورت اختیار کریگی، اس تمہید کے بعد وہ کہتا ہے کہ وجود مطلق وہ شراب ہے جو مختلف صورتون مین جلوہ گری کی صلاحیت رکھتی ہے، یعنی وہی ایک وجودِ مطلق حیوان کے قالب مین حیوان، نباتات کے قالب مین نبات اور انسان کے قالب مین انسان بنجاتا ہے، عالم کے یہ گوناگون موجودات اُس کے صفات اور شئون کے مختلف مظاہر ہین، اگر یہ مظاہر کُل کے کُل فنا بھی ہوجائین، تو بھی وجودِ مطلق فنا نہین ہوسکتا کہ وہ اپنی ذات کیساتھ آپ موصوف ہوکر قائم رہیگا،

روحی کہ منزہ است ز آلایشِ خاک ۷ مہمانِ تو آمدست از عالم پاک

میدہ تو ببادۂ صبوحی مددش زان پیش کہ گوید انعم اللہ مساک

(کادیانی)

عالم بالا کی وہ پاک وصاف روح، جو اس عالم ارضی مین انسانون کے پاس مہمان اتری گیا اُس کی مہمان نوازی کسی خمار کے ہاتھون کی کھچی ہوئی بادۂ صبوحی سے ہوسکتی ہے، یا اُس بادۂ سحری سے جس کی مستی کا اتار قیامت تک ممکن نہین،

کا دیانی مین ہے،

ما عاشق و آشفتہ و مستیم امروز ۸ در کوئی بتان بادہ پرستیم امروز

از ہستی خویشتن بکلی رستہ پیوستہ بمحراب الستیم امروز

محرابِ الست مین بیٹھکر جو شراب پی جاسکتی ہے، وہ غور کیجئے کونسی ہوسکتی ہے؟

دوامِ بیخودی

خیام کی اکثر خمریات کا ماحصل، ہمارے سنجیدہ سرخوش غالب کے صرف ایک شعر مین ادا ہوسکتا ہے،

مے سے غرض نشاط ہی کس روسیاہ کو یک گونہ بیخودی مجھے دن رات چاہیے

خیام کی اکثر خمریہ رباعیون کا مطلب یہ ہے کہ عالم کی کشاکش اور دنیا کے مصائب، فلسفہ کے پیچیدہ شکوک، آخرت کے خوف، ہر چیز کا علاج، روحانی سرمستی، اور رضا بتقدیر کی شراب ہی کہ نہ ہمارے غور و فکر اور جد و جہد سے کوئی ناقابلِ حل پیچیدگی حل ہوسکتی ہے، نہ آج کی مشکل دور ہوسکتی ہے، اور نہ کل کی مصیبت ٹل سکتی ہے، وہ خود کہتا ہے،

می خوردنِ من نہ از برای طرب است ۱ نز بہر نشاط و ترکِ دین و ادب است

خواہم کہ دمے زخویشتن باز رہم[1] می خوردن و مست بودنم زان سبب است

دریاب کہ از روح جدا خواہی رفت ۲ در پردۂ اسرارِ خدا خواہی رفت

خوش باش ندانی زکجا آمدہ، می نوش ندانی کہ کجا خواہی رفت

[1] موافق متن کاویانی برلن نمبر ۶، بمبئی گلزارِ حسنی مین اس کا تیسرا مصرع یون ہے، ع
"خواہم کہ بہ بیخودی برآرم نفسے"
نسخۂ دیسنہ مین دوسرے مصرع مین "نشاط" کی جگہ "فساد" ہے، اور چوتھے مصرع مین بمبئی کی طرح "زان" کی جگہ "زین" ہے،

می خور که تنت بخاک در ذره شود ۳ خاکت پس ازان پیاله و خره شود
از دوزخ و از بهشت فارغ می باش عاقل بچنین خبر چرا غره شود

می ده که دل ریش مرا مرهم اوست ۴ سودا زدگان عشق را همدم اوست
پیش دل من خاک یکی جرعه بهاست از چرخ که کاسهٔ سر عالم اوست

چون عمر همی رود چه بغداد و چه بلخ ۵ پیمانه چو پر شود چه شیرین و چه تلخ
می خور که پس از من و تو این ماه بسی از سلخ بغره آید از غره بسلخ

مائیم و می و مصطبه و تون خراب ۶ فارغ ز امید رحمت و بیم عذاب
جان و دل و جام و جامه پر درد شراب آزاد ز خاک و باد و از آتش و آب

در پردهٔ اسرار کسی را ره نیست ۷ زین تعبیه جان هیچ کس آگه نیست
جز در دل خاک هیچ منزلگه نیست می خور که چنین فسانها کوته نیست

می خور که بزیر گل بسی خواهی خفت ۸ بی مونس و بی حریف و بی همدم و جفت
زنهار بکس مگو تو این راز نهفت هر لاله که پژمرد نخواهد بشگفت

اندر ره عقل پاک می باید شد ۹ در چنگ اجل هلاک می باید شد
ای ساقی خوش لقا تو فارغ منشین آبی در ده که خاک می باید شد

این قافلهٔ عمر عجب می گذرد ۱۰ دریاب دمی که با طرب می گذرد
ساقی غم فردای حریفان چه خوری در ده قدح باده که شب می گذرد

زان پیش که بر سرت شبیخون آرند ۱۱ فرمای که تا بادهٔ گلگون آرند

تو زرهٔ ای غافلِ نادان که ترا · در خاک نهند و باز بیرون آرند

۱۲ هر جرعه که ساقیش بخاک افشاند · در دیده کرم آتشِ غم بنشاند

سبحان الله تو باده می پنداری · آبی که ز صد درد دولت برهاند

۱۳ برخیز و دوای این دلِ تنگ بیار · آن بادهٔ مشکبوی گلرنگ بیار

اجزای مفرحِ غم ار می خواهی · یاقوت می و بربسیم چنگ بیار

۱۴ زان می که حیاتِ جاودانی ست بخور · سرمایهٔ لذتِ جوانی است بخور

سوزنده چو آتش است لیکن غم را · سازنده چو آبِ زندگانی است بخور

۱۵ تا کی ز ابد حدیث و تا کی ز ازل · هنگامِ طرب شراب رانیست بدل

بگذشت ز اندازهٔ من علم و عمل · هر مشکل را شراب گرداند حل

۱۶ برخیزم و عزم بادهٔ ناب کنم · رنگِ رُخِ خود برنگِ عناب کنم

این عقلِ فضول پیشه را مشتی می · بر روی زنم چنانک در خواب کنم

۱۷ چون نیست مقامِ ما درین دیر مقیم · بی ساقی و معشوق عذابیست الیم

تا کی ز قدیم و محدث ای مردِ حکیم · چون من رفتم، جهان چه محدث چه قدیم

۱۸ نتوان دلِ شاد را بغم فرسودن · وقتِ خوشِ خود بسنگِ محنت سودن

کس غیب چه داند که چه خواهد بودن · می باید و معشوق و بکام آسودن

۱۹ از درسِ علوم جمله بگریزی به · واندر سرِ زلفِ دلبر آویزی به

زان پیش که روزگار خونت ریزد · تو خونِ صراحی بقدح ریزی به

ای من در میخانه به سلبت رفته ۲۰ ترک بد و نیک هر دو عالم گفته
گر هر دو جهان چو گوی افتد به کوی بر من بجوی چو مست باشم خفته

تا کی غم آن خورم که دارم یا نه ۲۱ وین عمر بخوش دلی گذارم یا نه
پر کن قدح باده که معلوم نیست کین دم که فرو برم برآرم یا نه

تن در غم روزگار بیداد مده ۲۲ ما را ز غم گذشتگان یاد مده
دل جز بسمن بری پری زاد مده بی باده مباش و عمر بر باد مده

ای دل تو باسرار معما نه رسی ۲۳ در نکتهٔ زیرکان دانا نه رسی
اینجا بمی و جام بهشتی می ساز کانجا که بهشت است رسی یا نه رسی

در ده می لعل لاله گون صافی ۲۴ بگشای ز حلق شیشه خون صافی
کامروز برون ز جام می نیست مرا یک دوست که دارد اندرون صافی

(دیوڈلین)
ای آمده از عالم روحانی تفت ۲۵ حیران شده در چار و پنج و شش و هفت
می خور که جز جوانی اندر گل خفت کم خور غم عالمی که چون رفتی رفت

ترکیب طبائع چو بکام تو دمیست ۲۶ خوش باش اگرچه بر تو هر دم ستمیست
با اهل خرد نشین که اصل تن تو گردی و شراری و نسیمی و نمیست

می خوردن و شاد بودن آیین منست ۲۷ فارغ بودن ز کفر و دین دین منست
گفتم بعروس دهر کابین تو چیست گفتا دل خرم تو کابین منست

می بر کف من نه که دلم در تابست ۲۸ وین عمر گریز پای چون سیمابست

برخیز کہ بیداری دولت خوابست — دریاب کہ آتشِ جوانی آبست

۲۹ درنائے قرابہ غلغل مئی چہ خوشست — وین زاریِ زار نالۂ نی چہ خوشست
در بر بتِ دلفریب و در سر میِ ناب — فارغ ز غمِ زمانہ ہے ہے چہ خوشست

۳۰ چون نیست حقیقت و یقین اندر دست — نتوان بامیدِ شک ہمہ عمر نشست
ہان تا ننہیم ساغرِ بادہ ز دست — در بیخبری مرد چہ ہشیار چہ مست

۳۱ ای دل چو زمانہ می کند غمناکت — ناگہ برون ز تن رود روانِ پاکت
بر سبزہ نشین و خوش بزی روزی چند — زان پیش کہ سبزہ بر دمد از خاکت

۳۲ عمریست کہ مداحیِ می وردِ منست — واسبابِ می است ہرچہ در گردنِ ست
زاہد اگر استادِ تو عقل است اینجا — خوش باش کہ استادِ تو شاگردِ منست

۳۳ قدرِ گل و مل بادہ پرستان دانند — نہ تنگ دلان و تنگدستان دانند
از بیخبری بیخبری معذوری — ذوقیست درین شیوہ کہ مستان دانند
(دولہنہ)

کا دیانی اور دوسرے نسخون مین ہے،

۳۴ باسادہ رخان بادۂ ناب اولیٰ تر — واندر مستی دیدۂ پر آب اولیٰ تر
چون عالم دون بکس وفائے نکند — از بادہ درو مست و خراب اولیٰ تر

ان تمام رباعیون پر جنمین بڑا حصہ بوڈلین نسخہ کے الف سے یا تک کا انتخاب ہے ایک نگاہ ڈالنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ غم نصیب خیام جو اسرارِ کائنات کے ایک ایک تار نقاب کو توڑنے

کی ہمت کرکے تھک چکا تھا، اور دنیا کی وسیع آبادی مین ایک بھی اپنا ہمراز وہمدم نہ پا سکا تھا اور جس پر فنا وزوال اور مایوسی وناامیدی کی گھٹا ہر چار طرف سے چھائی تھی، اُس کو اپنے لیے بہتر یہی معلوم ہوتا تھا کہ وہ اپنی اس عقل وخرد اور علم وہوش ہی کو گم کردے جنے اوسکو اس پیچ وتاب اور غم والم مین مبتلا کر رکھا تھا،

انقلاب وفنا کی تشبیہات | لوگون کو اسکی رباعیون مین رندی ومیخواری کا ایک اور پہلو نظر آتا ہے جس مین وہ شراب ونورِ ماہ وصراحی وپیالہ اور گلِ کوزہ اور ان کے ٹوٹنے پھوٹنے کا ذکر کرتا ہے، لیکن حقیقت مین وہ اُن سے پینے کا نہین، بلکہ دیکھنے کا کام لیتا ہے، یعنی ان کے ذریعہ سے وہ زوال وفنا اور تغیر کی تشبیہون اور استعارون کو ادا کرتا ہے، ان رباعیون کو مستی وسرشاری سے کوئی تعلق نہین، یہ ایسا ہی ہے جیسے ہم آج، صیاد وباغبان وبہار وخزان وغیرہ سے کام لیتے ہین مثلاً

چون عہدہ نمی کند کسے فردا را ۱ حالے خوش کن تو این دلِ شیدا را
مئ نوش بنورِ ماہ اسے ماہ کہ ماہ بسیار بجوید ونیابد ما را

این کوزہ چو من عاشقِ زاری بودست ۲ واندر طلبِ روئے نگاری بودست
این دستہ کہ در گردنِ او می بینی دستیست کہ در گردنِ یاری بودست

مقصود یہ ہے کہ اسی ایک مٹی کی صنعت گری ہے کہ کبھی وہ ذی ہوش آدمی بنتی ہے اور کبھی جماد کی صورت مین ظاہر ہوتی ہے، پھر کبھی اسی سے عاشق کا دلِ دیوانہ، اور کبھی کسی شرابی کا پیالہ وپیمانہ بنایا جاتا ہے، پھر وہی خاک ہوکر کبھی معشوق کی چشمِ مخمور، اور کبھی خاکِ سرِ فغفور بنتی ہے، اور کبھی وہی کسی شہریار کی شہ رگ کا خون، اور کبھی لالۂ بستانی کا رنگ ،

هر جا که گلے و لالہ زاری بودست ۳ از سرخی خون شہریاری بودست
هر شاخ بنفشہ کز زمین می روید خالے است کہ بر رخ نگاری بودست

دیدم بسر عمارتے مردے فرد ۴ تو گل بہ لگد میزد و خوارش میکرد
آن گل بزبان حال با او میگفت ساکن کہ چو من لگد بسے خواہی خورد

دی کوزہ گرے بدیدم اندر بازار ۵ بر تازہ گلے لگد ہمی زد بسیار
وان گل بزبان حال با او می گفت من ہمچو تو بودہ ام مرا نیکو دار

در کارگہ کوزہ گرے رفتم دوش ۶ دیدم دو ہزار کوزہ گویا و خموش
ناگاہ یکے کوزہ بر آورد خروش کو کوزہ گر و کوزہ خر و کوزہ فروش

تا چند اسیر عقل ہر روزہ شویم ۷ در دہر چہ یکسالہ چہ یکروزہ شویم
دردہ قدح بادہ زان پیش کہ ما در کارگہ کوزہ گران کوزہ شویم

این چرخ فلک بہر ہلاک من و تو ۸ قصدے دارد بجان پاک من و تو
بر سبزہ نشین بتا کہ بس دیر نماند تا سبزہ برون دمد ز خاک من و تو

بنگر ز صبا دامن گل چاک شدہ ۹ بلبل ز جمال گل طربناک شدہ
در سایۂ گل نشین کہ بس گل کہ ز باد در خاک فرو رفتہ و با خاک شدہ

چون عمر زیادہ گردد از شصت منہ ۱۰ ہر جا کہ قدم نہی بجز مست منہ
زان پیش کہ کاسۂ سرت کوزہ کنند تو کوزہ ز دوش و کاسہ از دست منہ

بر سنگ زدم دوش سبوی کاشی ۱۱ سرخوش بدم کہ کردم این اوباشی

بامن بزبانِ حال میگفت سبو — من چون تو بدم تو نیز چون من باشی

۱۲ بردار پیالهٔ و سبو اے دلجوی — خوش خوش بخرام گرد باغ و لبِ جوی

بس شخص عزیز را که چرخِ بدخوی — صد بار پیاله کرد و صد بار سبوی

۱۳ برخیز و بیا بیا زبهر[له] دلِ ما — حل کن بجمال خویشتن مشکلِ ما (بوڈلین)

یک کوزهٔ می بیار تا نوش کنیم — زان پیش که کوزها کنند از گلِ ما

۱۴ چون لاله بنوروز قدح گیر بدست — با لاله رخی اگر ترا فرصت هست

می نوش بخرمی که این چرخِ کهن — ناگاه ترا چو خاک گرداند پست

۱۵ هر سبزه که بر کنارِ جوی رستست — گوئی زلبِ فرشته خوی رستست

تا بر سرِ سبزه پا بخواری ننهی — کان سبزه ز خاکِ ماه روی رستست

۱۶ خاکے که بزیر پاے هر حیوانیست — زلفِ صنمے و عارضِ جانانیست

هر خشت که بر کنگرهٔ ایوانیست — انگشتِ وزیری و سرِ سلطانیست

۱۷ چون ابر بنوروز رخِ باده بشست — برخیز و بجام باده کن عزم درست

کین سبزه که امروز تماشاگهِ تست — فردا همه از خاکِ تو بر خواهد رست

۱۸ صحرا رخِ خود بابرِ نوروز بشست — وین دهرِ شکسته دل بنو گشت درست

بین (این ؟) سبز خطے بسبزه زاری می بین — این بیخبر از سبزه که از خاک برست

۱۹ ابر آمد و باز بر سرِ سبزه گریست — بے بادهٔ ارغوان نمی باید زیست

[له] یہان سے آخر تک دوسرے نسخون کی رباعیان ہین،

این سبزه که امروز تماشاگه ماست — تا سبزهٔ خاک ما تماشاگه کیست

---

۲۰ شادی مطلب که حاصل عمر دمیست — هر ذرهٔ خاک کیقبادی و جمیست

احوال جهان و اصل این عمر ببین — خوابی و خیالی و فریبی و دمیست

---

۲۱ این کهنه رباط را که عالم نامست — آرامگه ابلق صبح و شام است

بزمیست که وا ماندهٔ صد جمشید است — قصریست که تکیه گاه صد بهرام است

---

۲۲ آن قصر که بهرام درو جام گرفت — روبه بچه کرد و شیر آرام گرفت

بهرام که گور می گرفتے دائم — امروز نگر که گور بهرام گرفت

---

۲۳ آنکس که زمین و چرخ و افلاک نهاد — بس داغ که او بر دل غمناک نهاد

بسیار لب چو لعل و زلفین چو مشک — از طبل زمین و حقهٔ خاک نهاد

---

۲۴ بر چشم تو عالم ارچه می آرایند — مگرو تو بدان که عاقلان نگرایند

بر پای نصیب خویش کت بربایند — بسیار چو تو شوند و بسیار آیند

---

۲۵ می نوش که تا غم از نهادت ببرد — شغل دو جهان جمله زیادت ببرد

رو آتش تر گزین کن و آب روان — زان پیش که خاک شوی بادت ببرد

---

۲۶ مگذار که غصه در حصارت گیرد — و اندوه محال روزگارت گیرد

مگذار دمے کنار آب و لب کشت — زان پیش که خاک در کنارت گیرد

---

۲۷ خوش باش که عالم گذران خواهد بود — بر چرخ قران اختران خواهد بود

خشتی که ز قالب تو خواهند زدن — بنیاد سرای دگران خواهد بود

شبہا گذرد کہ دیدہ برہم نزنیم ۲۸ تا پای نشاط بر سرِ غم نزنیم
برخیز کہ دم زنیم پیش از دمِ صبح کین صبح بسے دمد کہ ما دم نزنیم

برخیز مخور غمِ جہانِ گذران ۲۹ خوش باش دمے بشادمانی گذران
در طبعِ جہان اگر وفای بودست نوبت بتو خود نیامدے از دگران

بردار پیالہ و سبو اے دلجو ۳۰ برگرد بگرد سبزہ زار و لبِ جو
کین چرخ بسے قد بتانِ مہ رو صد بار پیالہ کرد و صد بار سبو

در کارگہِ کوزہ گرے کردم رای ۳۱ در پایہ چرخ دیدم استادہ بپای
میکرد سبوی و کوزہ را دستہ و سر از کلۂ پادشاہ و از دستِ گدای

اس موقع پر ایک اور نکتہ ہے جس کا لحاظ رکھنا ضروری ہے، شاعر کے شعر مین ایسی لچک ہوتی ہے کہ جس مذاق کا آدمی جس خیال کو دل مین رکھکر پڑھتا ہے اُس کے مطابق معنی اس شعر مین اُس کو نظر آتے ہین خواجہ حافظ کے ایک ہی شعر مین ایک میخوار کو رندی کی تعلیم، اور ایک پیرِ طریقت کو زہد و ترک کا سبق ملتا ہے، یہی حال خیام کی ان رُباعیون کا ہے، دسوین صدی ہجری کے اواخر مین ہندوستان کے دو پایۂ تختون آگرہ اور دہلی مین دو[2] بڑی شخصیتین تھین آگرہ مین اکبرِ اعظم کی، اور دہلی مین شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے باپ حضرت سیف ترک بخاری (المتوفی سنہ ۹۹۰ھ) کی یہ بڑے خدا رسیدہ اور صاحبِ حال بزرگ تھے، خیام کے متعلق اکبر کا یہ حال تھا کہ وہ کہا کرتا تھا،

"باید کہ بعد از ہر غزلِ حافظ، رباعیِ عمر خیام برنویسند ورنہ خواندنِ آن حکم شراب بے گزک است"[1]

[1] آئین اکبری جلد ۳ ص ۱۷۶ نولکشور

دوسری طرف اُن بزرگ کا یہ حال تھا کہ محدث دہلوی فرماتے ہین کہ جب کبھی اُن کے سامنے خیام کی یہ رُباعی پڑھی گئی، رو پڑے، اور حال طاری ہوگیا،

" فقیر را یاد نیست کہ این رُباعیِ خیام را پیشِ ایشان خوانده باشیم و ایشان را گریہ وحال دست نداده باشد، اگر خود در یک روز ده بار بخوانیم" ؎

این کوزه چو من عاشقِ زارے بوده است	در بندِ سرِ زلفِ نگارے بوده است
این دست کہ در گردنِ او می بینی	دستی است کہ در گردنِ یارے بوده است"

اس سے بھی تین سو برس پیشتر سلطان علاء الدین خلجی کے زمانہ مین مشہور مجذوب خواجہ کرک المتوفی ۷۲۰؁ کڑا الہ آباد مین رہتے تھے، اُن کے ملفوظات ۷۱۰؁ مین ملفوظ اسرار المخدومین کے نام سے لکھے گئے ہین، اور ۱۳۱۰؁ ۱۸۹۳ء مین مطبع نسیم ہند فتحپور مین یہ کتاب چھپی ہے، خواجہ کو وجد و سماع کا شغل تھا، اور بظاہر بادۂ ناب کی سرمستی رہتی تھی لیکن بہ باطن وہ کسی اور شراب کے متوالے تھے، اُن کی زبان سے بکثرت رُباعیان سنی جاتی تھین، جنمین تعجب ہوتا ہے کہ خیام کی بھی بعض رباعیان ملتی ہین، ملفوظات مین ہے،

"آورده اند کہ روزے خدمتِ خواجہ کرک قدس سره نشستہ بودند، و مردے شراب پیش آورده داشت، خواجہ آغاز کرد کہ امروز شراب را فرمان نیست کہ بخورم، شراب، شادی و شربت قربت بود، امروز این کار بکن کہ تو بخور، برو و خور را خوش دار و بشنو کرک پای بند بیچاره چہ می گوید،

لہ اخبار الاخیار شیخ عبدالحق دہلوی تکملہ (در آخر کتاب)

آوندِ شراب ما شکستی یا رب　　　برمن درِ عیش را ببستی یا رب
برخاک بریختی مےِ ناب مرا　　　خاکم بدہن مگر تو مستی یا رب

ایک اور واقعہ لکھا ہے کہ خواجہ ایک کلال کی دوکان پر گئے، اس نے خواجہ (صلہ ۹۵) کی ایک کرامت دیکھی، خواجہ نے اُس کو پیالہ بھر کر دیا، تو شراب کے بجائے گلاب کی بو اُس سے آرہی تھی، اُس وقت اس نے خواجہ کے پانون چوم لئے، خواجہ فرمود بشنو کرک چہ می گوید،

یکدست بمصحف و دگر دست بجام　　　گہ نزدِ حلال ایم گہ نزدِ حرام
مائیم درین گنبد نہ پختہ نہ خام　　　نے کافرِ مطلق نہ مسلمان تمام

(صـــ ۱۰۳)



جعلی خیّام

اوپر کے صفحات مین خیام کی شکل وصورت اور خط و خال کی جو مستند تصویرین ہم نے ناظرین کو دکھائی ہین، اُن کے دیکھنے سے حکیم صوفی خیام کو پہچان لینا کوئی مشکل نہین ہے، اس حکیم صوفی خیّام کی عجیب وغریب شخصیت غالباً صوفیون اور رندون دونون کے لیے دلچسپی کا سامان رکھتی تھی، اس لئے دونون کو اپنا فریفتہ بناتی تھی، ع

برنگ اربابِ ظاہر را، بہ بو اربابِ معنی را

اسس لیے اُس کو دونون نے اپنی اپنی جماعت مین شامل کرنا چاہا، خالص صوفیون نے اربابِ تصوّف کے حلقہ مین اور رندون نے اپنی طرب ومستی کی بزم رندانہ مین، چنانچہ خیام کے غیر مستند واقعاتِ زندگی مین اسکی یہ دونون صورتین نظر آتی ہین،

مذہبی صوفی خیام | حکیم خیام کو مذہبی "صوفی خیام" بنانے کی کوشش غالباً اُس کی وفات کے چالیس پچاس برس بعد شروع ہوگئی تھی چنانچہ عماد کاتب کی خریدہ یا قفطی کی تاریخ الحکما مین مذکور ہے کہ متاخرین صوفیہ اُس کے اشعار کو تصوف کا جامہ پہنانے لگے،

عالی رومی نے ۱۰۰۲ھ مین خیام کے حالات مین کسی دوسری کتاب سے یہ نقل کیا ہے

کہ خیام شروع مین رند مست لاابالی تھا، بالآخر اُس نے توبہ کی، اور بخارا مین امام بخاری کے مزار پر قیام کیا، اور وہین اُس پر جذب کی کیفیت طاری ہوئی، بارہ روز تک اس پر یہ کیفیت طاری رہی، دوڑتا تھا، بھاگتا تھا، اور اُس کی زبان پر یہ رباعی تھی،

گر گوہر طاعتت نہ سفتم ہرگز   وزگرد گنہ ذرہ نرفتم ہرگز

نومید نیم ز بارگاہ کرمت   زیرا کہ یکے را دو نگفتم ہرگز

اسی حالت مین پنجشنبہ کے دن ۱۲ محرم الحرام ۵۵۵ھ مین دہک نام ایک مقام مین جو استراباد مین ہے، ۵۲ برس کی عمر مین وفات پائی،

عالی کی اصل عبارت یہ ہے،

"در آخر حال مولٰنا حکیم میان بخارا ارتحال کردے، در مزار امام اسمٰعیل بخاری کہ جامع الصحیح بزرگوار بودی بحکیم جذبہ رسید، دوازدہ شبانروز در کوہ و صحرا دویدے، بغیر ازین رباعی تکلم نہ فرمودے،

گر گوہر طاعتت نسفتم ہرگز   وزگرد گنہ ذرہ نرفتم ہرگز

نومید نیم ز بارگاہ کرمت   زیرا کہ یکے را دو نگفتم ہرگز

برین حالت یوم الخمیس از ایام، دوازدہم محرم الحرام لسنۃ خمس و خمسین و خمسمایہ از بلوکات استراباد دہک نام بخجستہ منزل و مقام بعمر پنجاہ و دو سال از دنیا برفت، رحمہ اللہ تعالیٰ و اسکنہ فی الجنۃ الاعلیٰ"

کاش کہ یہ تاریخ صحیح ہوتی،

یہ مشہور کہانی بھی اسی سلسلہ مین ہے کہ خیام کو مرنے کے بعد اُس کی مان نے جواب مین

بیٹے کی نجات کے لیے متفکر تھی، اور بار بار یہ دعا مانگتی تھی کہ خداوندا! بر عمر رحمت کن، یہ خواب دیکھا کہ عمر خیام خفا ہو کر اُس سے کہہ رہا ہے،

اے سوختہ، سوختہ، سوختنی — وے آتشِ دوزخ زتو افروختنی

تاکے گوئی بر عمر رحمت کن — حق را توکجا و رحمت آموختنی

چون بیدار شدم این رباعی بخاطرِ من بود، امید دارم کہ گوئی مغفرتِ الٰہی بصولجانِ ہمّتِ نامتناہی دران عالم بربود"

رندلاابالی خیام — دوسرا نقشہ یہ ہے کہ خیام ایک رندِ لاابالی تھا، شب و روز مست و سرشار پڑا رہتا تھا، اِدھر اُدھر کچھ پیالے، صراحیان اور شراب کے ٹوٹے پھوٹے برتن ہین اور وہ اس عالمِ خمار مین جو کچھ بک جاتا ہی، وہ رباعی بنجاتی ہے،

مشہور ہے کہ ایک دفعہ اُس کی شراب کی صراحی اُس کے ہاتھ سے چھوٹ کر گر پڑی، اور ٹوٹ گئی، ترنگ کے عالم مین وہ اُس کو بھی خدا ہی کا فعل سمجھا اور یہ رُباعی کہی[1]،

ابریقِ مے مرا شکستی ربی — بر من درِ عیش را بہ بستی ربی

برخاک فگندی مے گلگون را — خاکم بدہن مگر تو مستی ربی

دوسرا قصہ ہے:-

"دیگر این قضیہ مشہور است کہ در بلخ پیش حکیم عیاش ظرفے پر از مئے تلخ بودے، ناگہان محتسب آن دیار رسیدے، و بشکستن آن ظرف خوشگوار شکستِ خاطرِ حکیم روا دیدے، اتفاقاً بقدرت

[1] یہ رباعی خیام کے تمام بڑے مجموعون مین مذکور ہی دیکھو شعر العجم جلد اوّل ص۲۳۵،

خدای یکتا پائے محتسب بچاہ پوشیدہ وہان رسیدے، جان خود بمالک سپردے، و بدرک اسفل غلطیدے، حضرت حکمت مآبی مسرت و شکرِ آن بپرداختہ، زسر کرامت خود نقاب انداختہ، این رباعی[1] رافرمودے،

از دیر برون آمدہ ناپاک تنی | وز دود جہنم زتنش پیرہنے
بشکست صراحیم کہ عمرش کم باد | انگہ چہ بُدے لطیف مردی و منے

انتہا یہ ہے کہ انہین رباعیات کو دیکھکر تذکرۂ مخزن الغرائب کے مصنف احمد علی سندیلوی نے جنھون نے ۱۲۱۸ھ مین اپنا یہ تذکرہ لکھا ہے، خیام کے حال مین یہ لکھدیا ہے،

"واکثر رباعیاتش درصفت شراب واقع شدہ، گویند شارب خمر بودہ[2]"

حالانکہ یہ بے ثبوت بات ہے، دراصل خیام کے متعلق اس قسم کے اکثر قصے رباعیات کے ظاہری معنون کو پیش نظر رکھکر گھڑ لیے گئے ہین،

تناسخ کا قائل خیام

مثلاً تاریخ الفی اور مخزن الغرائب سندیلوی مین ہے کہ خیام تناسخ کا قائل تھا اور اس پر ایک قصہ گھڑ لیا کہ نیشاپور مین ایک پرانے مدرسہ کی تعمیر ہورہی تھی اُس کے لیے گدھون پر لدکر اینٹین آرہی تھین، ایک گدھے کو ہر چند مدرسہ کے صحن مین لیجانا چاہتے تھے وہ جاتا نہ تھا، اتنے مین خیام اپنے چند طلبہ کے ساتھ ادھر سے گذرا تو اس منظر کو دیکھکر کھڑا ہوگیا اور مسکرا کر گدھے کی طرف دیکھکر یہ رباعی پڑھی،

ای رفتی و باز آمدہ بل ہم گشتہ | نامت زمیان نامہا گم گشتہ

---

[1] ربیع المرسوم عالی رومی، نسخۂ قلمی دارالمصنفین ص ۱۵۱، [2] تذکرۂ مخزن الغرائب سندیلوی نسخۂ دارالمصنفین ص ۱۳۲،

ناخن ہمہ جمع آمدہ و سم گشتہ ریش از پس کون برآمدہ دم گشتہ

گدہا اندر داخل ہوگیا، خیام سے پوچھا گیا کہ واقعہ کیا تھا، اس نے کہا، اس گدہے کی روح پہلے جنم مین اس مدرسہ کی مدرس تھی، مرکر مدرسہ کے چکر سے نجات پائی تھی، اُس کو اب اس مین جاتے ہوے ڈر معلوم ہوتا تھا، جب اُس کو اس رباعی کے سننے سے معلوم ہوگیا کہ یارون نے اُس کو تاڑ لیا، تو اندر چلا گیا،

اس قصہ کی حیثیت ایک لطیفہ سے زیادہ نہین، اس پر یہ فلسفیانہ عمارت کھڑی کی گئی کہ "وے مذہب تناسخ داشتہ" حالانکہ وہ خود کہتا ہے[2]،

ای آنکہ نتیجۂ چہار و ہفتی وز ہفت و چہار دائم اندر تفتی
می خور کہ ہزار بارہ بیشت گفتم باز آمدنت نیست چو رفتی رفتی

این عقل کہ در رہ سعادت پوید روزی صد بار خود ترا می گوید
دریاب تو این یکدمہ وقتت کہ نہ آن ترہ کہ بدروند و دیگر روید[3]

زان پیش کہ بر سرت شبیخون آرند فرمائے کہ تا بادۂ گلگون آرند
تو زر نۂ ای غافلِ نادان کہ ترا در خاک نہند و باز بیرون آرند

خدا کا منکر خیام:- دبستان المذاہب کے مصنف نے جو ۱۰۵۰ھ مین موجود تھا، اور دارا شکوہ کا معاصر تھا، اُس نے دبستان مین پارسیون کے ایک فرقہ سمرادیان کا ذکر کیا ہے، جو

---

[1] تاریخ الفی دیکھو مظفریہ ص، ۳۴ و مخزن الغرائب ص ۱۲۲ دارالمصنفین، [2] بدر جاجرمی کی اُن تیرہ رباعیون مین سے جو سنہ ۷۴۱ھ مین خیام کے نام سے منقول ہین، دیکھو نسخہ مطبوعہ کاویانی ص، ۱۹۷، [3] نسخۂ بوڈلین،

تمام موجودات کیساتھ خدا کو بھی وہم "قرار دیتے تھے، اور سلطان محمود غزنوی کے زمانہ سے مسلمانون کے لباس مین رہتے تھے، اس ضمن مین وہ کہتا ہو کہ خیام کی یہ رباعی اسکی شہادت ہے

من الاستشہاد حکیم عمر خیام[1]

صانع بجہان کہنہ ہمچون ظرفیست | آبی است بمعنی وبظاہر برفیست
بازیچۂ کفر و دین بطفلان بسپار | بگذر زمقامے کہ خدا ہم حرفیست

جس نے خیام کی تصنیفات پڑھی ہین وہ ایک لمحہ کے لیے بھی اس الزام کو قبول کرسکتا ہی؟ پھر یہ رباعی بھی خیام کے متداول مجموعون مین نظر نہین آتی، بلکہ اس کے برخلاف اس کی تمام کتابین، حق تعالی کے ذکر و حمد سے لبریز ہین، اسکی رباعیات کے جس قدر نسخے ملتے ہین، سب مین اس کے الٰہیات کے بیشتر مضامین مشترک ہین، چنانچہ ذیل کی رباعیان اس کے مختلف نسخون مین موجود ہین، ان مین گو بعض رباعیون کی نسبت دوسرون کی طرف بھی کیگئی ہے، تاہم اُس کا مرکزی خیال اس باب مین اتنا صاف ہے کہ تارون کے بدلنے سے آواز مین کوئی فرق نہین پیدا ہوتا،

خدا کے وجود، اور اسکی ذات وصفات سے متعلق خیام کے خیالات کی تفصیل اس کے رسالۂ کون کے تبصرہ، اور اُس کے مشرب و مسلک کے بیان مین گذر چکی ہے، جو خیالات وہان اُسکی عربی نثر مین ہین، وہی یہان فارسی نظم اور شاعرانہ طرز ادا مین ہین، ان کے جلی عنوانات حسب ذیل ہین،

[1] دبستان المذاہب مطبوعۂ بمبئی صہ ۵۹

۱۔ اللہ تعالیٰ خیر محض، اور سراپا رحمت ہے،

۲۔ بندون کے تمام کام اُس کی قضا اور تقدیر سے ہین، جنہین بندے سراسر مجبور اور معذور ہین،

۳۔ اللہ تعالیٰ اپنے گنہگار بندون کو بھی اپنی رحمت سے سرفراز فرمائیگا،

۴۔ بندون کی گنہگاری اسی لیے ہے تاکہ اللہ تعالیٰ اپنی رحمت و شفقت اور جود و کرم کے جلوے دکھائے،

ان چند خیالات کو سامنے رکھکر اسکی ان رباعیون پر جو اس کے مختلف نسخون کا انتخاب ہین، ایک نظر ڈالو اور دیکھو کہ ان مین سے ہر رباعی سے انھین مضامین مین سے کوئی نہ کوئی مضمون تراوش کر رہا ہے یا نہین، یہی سبب ہے کہ اسکی مناجاتون سے خاص ذوق اور اثر کا قطرۂ حیات ٹپکتا ہے،

ساقی قدحے کہ کارساز ست خدا ۱ وز رحمت خود بندہ نواز ست خدا
می خور بہ بہار و بار طاعت مفروش کز طاعت خلق بے نیاز ست خدا

خیام زبہر گنہ این ماتم چیست ۲ در خوردن غم فائدہ بیش و کم چیست
آنرا کہ گنہ نکرد غفران نبود غفران زبرای گنہ آمد غم چیست

آباد خرابات زمی خوردن ماست ۳ خون دو ہزار توبہ در گردن ماست
گر من نکنم گناہ، رحمت چہ کند آرایش رحمت از گنہ کردن ماست

جز حق حکمی کہ حکم را شاید نیست ۴ ہستی کہ از حکم او برون آید نیست

هر چیز که هست آنچنان می باید — آن چیز که آن چنان نمی باید نیست

یارب تو کریمی و کریمی کرم است — ۵ — عاصی ز چه رو برون ز باغ ارم است
با طاعتم ار ببخشی آن نیست کرم — با معصیتم اگر ببخشی کرم است

من بندهٔ عاصیم رضای تو کجاست — ۶ — تاریک دلم نور و صفای تو کجاست
ما را تو بهشت اگر بطاعت بخشی — آن مزد بود لطف و عطای تو کجاست

در ملک تو از طاعت من هیچ فزود — ۷ — وز معصیتی که رفت نقصانی بود
بگذار و مگیر زانکه معلوم شد — گیرندهٔ دیری و گذارندهٔ زود

سترت همه دانای فلک می دانند — ۸ — کو موی بموی و رگ برگ می دانند
گیرم که بزرق خلق را بفریبی — با او چکنی که یک بیک می داند

گویند بحشر گفتگو خواهد شد — ۹ — وان یار عزیز تندخو خواهد شد
از خیر محض جز نکوئی ناید — خوش باش که عاقبت نکو خواهد شد

گر گوهر طاعتت نسفتم هرگز — ۱۰ — ور گرد گنه ز رخ نرفتم هرگز
نومید نیم ز بارگاه کرمت — زیرا که یکی را دو نگفتم هرگز

با تو بخرابات اگر گویم راز — ۱۱ — به زانکه بمحراب کنم بی تو نماز
ای اول و آخر همه خلقان توئی — خواهی تو مرا بسوز و خواهی بنواز

ای واقف اسرار ضمیر همه کس — ۱۲ — در حالت عجز دستگیر همه کس
یارب تو مرا توبه ده و عذر پذیر — ای توبه ده و عذر پذیر همه کس

۱۳ یک یک هنرم بین و گنه ده ده بخش — هر جرم که رفته است تو لله بخش
از باد و هوا آتش کینه مفروز — ما را تو بتربت رسول الله بخش

۱۴ می خور که نه علم دست گیرد نه عمل — الاکرم و رحمت حق عز و جل
آن طائفه که از خری می نخورند — از جملهٔ انعام شمار بل هُم اضلّ

۱۵ از خالق کردگار و ز رب رحیم — نومید مشو بجرم و عصیان عظیم
گر مست و خراب بوده باشی امروز — فردا بخشد باستخوانهای رمیم

۱۶ گر من گنه روی زمین کردستم — عفو تو امید است بگیرد دستم
گفتی که بروز عجز دستت گیرم — عاجز تر ازین مخواه کاکنون هستم

۱۷ یارب من اگر گناه بیحد کردم — بر جان و جوانی و تن خود کردم
چون بر کرمت وثوق کلی دارم — برگشتم و توبه کردم و بد کردم

۱۸ با رحمت تو من از گنه نندیشم — با توشهٔ تو ز رنج ره نندیشم
گر لطف توام سفید رو انگیزد — یک ذره ز نامهٔ سیه نندیشم

۱۹ یارب بدل اسیر من رحمت کن — بر سینهٔ غم پذیر من رحمت کن
بر پای خرابات رو من بخشای — بر دست پیاله گیر من رحمت کن

۲۰ احوال جهان بر دلم آسان میکن — و افعال بدم ز خلق پنهان میکن
امروز خوشم بدار و فردا با من — آنچ از کرم تو می سزد آن می کن

۲۱ ای آنکه پدید گشتم از قدرت تو — پرورده شدم بناز در نعمت تو

صد سال بامتحان گنه خواہم کرد — تا جُرم من است بیش یا رحمت تو

۲۲ ناکردہ گناہ در جہان کیست بگو — آنکس کہ گنہ نکرد چون زیست بگو
من بد کنم و تو بد مکافات دہی — پس فرق میان من و تو چیست بگو

۲۳ فریاد کہ عمر رفت بر بیہودہ — ہم لقمہ حرام و نفس ما آلودہ
فرمودہ ناکردہ سیہ رویم کرد — فریاد ز کردہای نافرمودہ

۲۴ مائیم بلطف حق تولا کردہ — وز طاعت و معصیت تبرا کردہ
آنجا کہ عنایت تو باشد، باشد — ناکردہ چو کردہ، کردہ چون ناکردہ

۲۵ سازندہ کار مردہ و زندہ توئی — دارندہ این چرخ پراگندہ توئی
من گرچہ بدم صاحب این بندہ توئی — کس را چہ گنہ کہ آفرینندہ توئی

۲۶ بکشائی درے کہ در کشایندہ توئی — بنمائی رہی کہ رہ نمایندہ توئی
من دست بہیچ دستگیری ندہم — کاینشان ہمہ فانیند و پایندہ توئی

۲۷ ای سوختہ، سوختنی، سوختنی — وی آتش دوزخ از تو افروختنی
تا کے گوی کہ بر عمر رحمت کن — حق را تو کجا برحمت آموختنی

ان ستائیس رُباعیون مین سے اگر آدھی بھی اسکی ہین، تو دبستان المذاہب کے الزام کی تردید کے لیے وہ کافی سے زیادہ ہین،

مجموعة الرسائل

للحكيم عمر بن ابراهيم الخيامي

عني بجمعها وضبطها وتصحيحها

السيد سليمان الندوي

عميد دار المصنفين باعظم گڑه
بالهند

طبعت
بمطبعة معارف لدار المصنفين باعظم گڑه
بالهند
١٩٣٢ء

فهرس المجموعة

(١)

رسالة الكون والتكليف

للحكيم عمر بن ابراهيم الخيامي

اخرجناها من مجموعة الرسائل المسماة جامع البدائع المطبوعة بمطبعة السعادة بمصر، باعتناء محي الدين صبري الكردي شيخ المقرأ بسلطان قلاوون بمصر، سنة ١٣٣٠ھ وفيها ١٨ رسالة فلسفية لعدة حكماء الاسلام، ومنها ثلاث رسائل للحكيم عمر بن ابراهيم الخيامي، واصول هذه الرسائل كما قال ناشرها موجودة في مكتبة سعادة نور الدين بك مصطفى صهر صاحب السعادة عبد الحليم پاشا عاصم، وهي مكتوبة بعام سنة ٦٩٩ھ بخط احمد مجيدي خطاطي ذلك القرن وهو المدعو بابن العلاء، ولم يسم الناسخ، والطابع الرسالة الاولى الا ان قال فيها انها "جواب السيد الاجل . . . . . ابو الفتح عمر بن ابراهيم الخيامي عن كتاب القاضي . . . . . يسأله فيه عن حكمة الخالق في خلق العالم خصوصاً الانسان، وتكليف الناس بالعبادات" وقال في الثانية "جواب السيد الاجل . . . . عمر بن ابراهيم الخيام عن ثلاث مسائل سئل عنها" وسمى الرسالة الثالثة بالضياء العقلي في موضوع العلم الكلي"

وقد كان الناسخ او الناشر فرق الرسالة المتصلة الاجزاء فرقتين، وفصلهما بمقدمات تبعد احداهما عن اخرتها، وظن الاولى والثانية رسالتين متفرقتين لا صلة بينهما ولعمرك انهما رسالتان مرتبطتان اجاب فى اوليهما عن سر الكون وخلق الله العالم، وسر تكليفه تعالى الانسان بالشرع والدين، وسر التضاد فى العالم، فاورد عليه السائل شبهات وزادفما أل رايه عن الجبر والبقاء فكشف عنها فى رسالته الثانية، وهما الرسالة التى سماها الاولون رسالة الكون والتكليف،

والرسالة الثالثة منها رسالة الوجود له فى العربية، وله رسالة عربية اخرى فى الوجود سماها بعضهم رسالة الاوصاف للموصوفات، ورسالة ثالثة سموها رسالة كليات الوجود، وهى بالفارسية،

ثم الرسائل الثلاث المطبوعة للخيامى كانت منغمسة فى رسائل جمة لغيره، وسميت المجموعة جامع البدائع، فلم يهتد اليها الا رجال قليلون من محبى العلم، فلذلك احببنا ان نفرد هذه الرسائل الثلاث المطبوعة التى للخيام عن الرسائل التى هى لغيره، ونسميها بما سماها الاولون، ونحذف عنها المقدمات التى زادها الناسخ او الناشر ليرتفع منها الحجاب وتقع عند من يعرف قدر صاحبها موقع الاعجاب، وتكون رسائله كلها مجموعة فى دفتر، ومنتظمة فى سلك لينتفع بها اولو الالباب،

"س"

بسم الله الرحمن الرحيم

جواب ابی الفتح عمر بن ابراهیم الخیامی

عن

کتاب القاضی الامام ابی نصر محمد بن عبد الرحیم النسوی تلمیذ الشیخ الرئیس یسأله فیه عن حکمة الخالق فی خلق العالم خصوصاً الانسان، وتکلیف الناس بالعبادات

الحمد لله ولی الرحمة والانعام، والسلام علی عباده الذین اصطفی، خصوصاً سید الانبیاء محمد وآله الطاهرین، کتب ابو نصر محمد بن عبد الرحیم النسوی وهو الامام القاضی بنواحی فارس سنة ثلاث وسبعین واربعمائة الی السید الاجل حجة الحق فیلسوف العالم نصرة الدین سید حکماء المشرق والمغرب أبی الفتح عمر بن ابراهیم الخیامی قدس الله نفسه رسالة منطویة علی المباحثة عن حکمة الله تبارک وتعالی فی خلق العالم وخصوصا الانسان وتکلیف الناس بالعبادات وضمنها أبیاتاً کثیرة لم یحفظ منها الا هذه الابیات

ان کنتِ ترعین یا ریح الصبا ذممی ... فاقری السلام علی العلامة الخیمی

بوسی لدیه تراب الارض خاضعة ... خضوع من یجتدی جدوی من الحکم

فهو الحكيم الّذی تسق سحائبُہ ماء الحياة رفات الاعظم الرمم

عن حكمة الكون والتكليف يأت بما تغنی براهينه عن أن يقال لم

(فأجابه بهذه الرسالة)

انّ علمك ايها الأخ الرئيس الفاضل الاوحد الكامل أطال الله بقاك، وأدام عمرك وعلاك، وحرس عن المكاره والغير فناك، اوفر من علوم أقرانی وفضلك أغزر من فضلهم، ونفسك أزكی من نفوسهم، فأنت اذاً اعرف منهم بأن مسألتی الكون والتكليف من المسائل المعتاصة المتعذر حلها علی اكثر الناظرين فيها والباحثين عنها، وان كل واحدة منها منقسمة الی عدة أقسام، كل قسم منها مفتقر الی عدة ضروب من المقاييس الوعرة المبنية علی اصناف من القضايا المختلف فيها بين أهل النظر، وان هاتين المسألتين من أواخر العلم الاعلی والحكمة الاولی، وان آراء المتكلمين فيهما متباينة جداً، واذا كان الامر كذلك فبالحری أن يكون الكلام فيهما صعباً جداً الّا أنك شرفتنی بالمباحثة عنهما والمحاورة فيهما ألذا لم أجد بداً من ان اسلك فی تعديد أقسامهما واستيفاء اصنافهما وتبيين جمل براهينهما بحسب ما انتهی اليه بحثی وبحث من تقدمنی من معلمیّ علی سبيل الايجاز والاختصار لضيق الوقت وعدم احتمال البسط والتطويل والاطناب والتفصيل، ولمعرفتی بان ذكاءك وحدسك حرس الله مجدك يكتفيان من الكثير بالقليل وبالاشارة عن العبارة، ويكون كلامی فيهما كلام المستفيد لا المفيد، والمتعلم لا المعلم، استرواحا الی ما يصدر عن جنابك الشريف، واغترافا من

بحرك الزاخر، دام الله فضلك ولا اعدمنا ظلك، واعتصم بفضل التوفيق من الله تعالى

انه ولى كل خير ومفيض كل عدل،

(المطالب الحقيقية الذاتية المستعملة فى صناعة الحكمة ثلاثة وهى امهات المطالب الأخر)

احدها، مطلب هل هو، وهو السؤال عن انية الشئ وثبوته كقولنا هل العقل

موجود أم لا فيكون الجواب بنعم او لا،

والثانى، مطلب ما هو، وهو السؤال عن حقيقة الشئ وماهيته كقولنا ما حقيقة

العقل فيكون الجواب عندنا اما تحديدا أو ترسيما واما تشريحا وتبيينا للاسم، ولا يكون

هذا المطلب حاصرا لجواب المجيب بين طرفى النفى والاثبات، بل يكون الجواب الى المجيب

ياتى بما يشاء مما يراه حدا لذلك الشئ أو معرفا له،

والثالث، مطلب لم، وهو السؤال عن السبب الذى لاجله وجد الشئ ولولاه لما

وجد ذلك الشئ كقولنا لم العقل موجود، وهذا المطلب أيضا لا يكون حاصرا لجواب المجيب

بين طرفى النقيض بل يفوض اليه الجواب من غير أن يتعرض لشئ من أجزاء جوابه

المسئول عن لميته اللهم الا فى السؤال الثانى وبين مطلبي ما ومطلب لم مناسبات

قد استوفى الكلام عليها فى كتاب البرهان من كتب المنطق،

وكل واحد من هذه المطالب منقسم الى أقسام شتى لا حاجة بنا الى ذكرها فى

مطلوبنا هذا الا أن مطلب ما ينقسم بحسب القسمة الاولى الى قسمين لا بد من ذكرهما

لاختلاف وقع لاصحاب الصناعة فيه (في هذا المطلب)،

احدها ، مطلب ما الحقيقي، وهو الباحث عن حقيقة الشئ، وهذا متأخر عن مطلب هل في الترتيب لانا مالم نعرف ان الشئ موجود ثابت لم يمكنا أن نحقق ذاته اذ لا يكون للمعدوم ذات حقيقي،

والثاني ، مطلب ما الرسمي، وهو الباحث عن شرح الاسم المطلق على الشئ، وهذا متقدم على مطلب هل في الترتيب لانا مالم نعرف شرح قول القائل هل عنقاء مغرب موجود أم لا لم يمكنا ان نحكم عليه بنفي ولا اثبات فيجب أن يكون هذا المطلب الجواب الشارح للاسم قبل هل . ولما لم يتفطن جماعة من المنطقيين لقسمي ما تبلبلوا وتحيروا فذهب بعضهم الى ان مطلب ما متأخر عن مطلب هل، وأراد به القسم الحقيقي ، وذهب بعضهم الى أنه متقدم، وأراد به القسم الشارح ، واما مطلب لم فهو متأخر عن المطلبين الآخرين لأنا مالم نعرف حقيقة الشئ وانيته لم يمكنا ان نعرف السبب الذي لاجله وجد ذلك الشئ وههنا مطالب اخرى مثل أي وكيف وكم ومتى وأين وهي عرضية باحثة عن حقيقة الاعراض الطارئة على الشئ وانيتها فهي اذن بالحقيقة عند التفسير الثاني داخلة تحت المطالب الذاتية الحقيقية ولا حاجة بنا الى ذكرها وليس يخلو موجود عن هلية ما أي انية وثبوت فان الخالي عن الانية والثبوت يكون معدوما وقد فرضناه موجودا وهذا محال، وكذلك ليس يخلو عن حقيقة وماهية بها التعين وتميز عن غيره اذ الخالي عن التعين والتميز عن غيره يكون معدوما وقد فرضناه موجودا هذا محال، وقد يكون من الموجودات

ما هو خال عن اللمية، وهو الاشياء الواجبة التي لا يمكن ان لا تكون موجودة، وان فرضت غير موجودة لزم منه محال، والشئ الذي يكون بالحقيقة على هذه الصفة لا يكون له سبب ولمية فيكون اذن واجب الوجود بذاته، وهو الواحد الحي القيوم الذي عنه الوجود لكل موجود، وبجوده وحكمته فاض كل خير وعدل، جل جلاله وتقدست أسماءه، وهذه مسئلة مفروغ عنها في مطلوبنا هذا، وأنت اذا أمعنت النظر في جميع الموجودات ولمياتها أداك النظر الى أن تحقق أن لميات جميع الاشياء منتهية الى لميات وعلل واسباب لا لمية لها ولا علل ولا اسباب، برهان ذلك اذا قيل لم (اب) قلنا لانه (ج) واذا قيل لم (اح) قلنا لانه (ء) واذا قيل لم (اء) قلنا لانه (ه) وهكذا فلا بد من ان ينتهي بنا البحث عن العلل الى علة لا علة لها، والا فيلزم فيها التسلسل او الدور وهما محالان، فقد صح أن جميع علل الموجودات تنتهي الى سبب لا سبب له، وقد تبين في العلم الالهي ان السبب الذي لا سبب له هو واجب الوجود بذاته، وواحد من جميع جهاته، وبرئ من جميع انحاء النقص، واليه تنتهي جميع الاشياء، وعنه توجد، فتبين ان سوال اللم لا يعترض على كل موجود بل على موجودات اذا فرضت غير موجودة لم يلزم منه محال، واما على الموجود الواجب الواحد فلا،

واذ قد منا وتكلمنا فيها على سبيل الاختصار فلنرجع الى الغرض المقصود نحوه وهو الكلام في الكون والتكليف، فنقول:-

ان لفظة الكون تقع على عدة معان باشتراك الاسم فلنلغ الخارج عن الغرض ونقول: ان الكون المقول في هذا الموضع هو وجود الاشياء الممكنة الوجود التي ان فرضت غير

موجودة لم يلزم منه محال، واما مطلب هل فيه مثل قول القائل الموجودات التي هي على الصفة المذكورة حاصلة ام لا فيكون الجواب عنه بنعم، فان طالبنا بالبرهان على حصول هذه الموجودات فان ذلك ظاهر جدا يغنينا الحس والمشاهدات الضرورية والقضايا العقلية عن الاستدلال عليه بشئ آخر غيرها اذ جميع الموجودات والصفات التي قبلنا هي من هذا القبيل لان ابداننا وارواحنا مسبوقة بالعدم، واما لمية الكون المطلق وهو فيضان هذه الموجودات منتظمة في ترتيب السلسلة النازلة من عند المبدأ الاول الحق عزوجل طولا وعرضا فهي جودة الحق المحض التام الذي يفيض عنه كل ممكن، فجود الباري تعالى سبب هذه الموجودات فان طولبنا بالجواب عن لمية جوده قلنا لا لمية له لانه واجب كما ان ذات واجب الوجود لا لمية له فكذلك جوده وجميع اوصافه لا لمية لها، وقد تتشعب من هذا القبيل مسألة هي اهم المسائل واصعبها في هذا الباب، وهي في تفاوت هذه الموجودات في الشرف، فاعلم ان هذه مسألة قد تحير فيها اكثر الناس حتى لا يكاد يوجد عاقل الا ويعتريه في هذا الباب تحير ولعلي ومعلمي افضل المتأخرين الشيخ الرئيس اباعلي الحسين بن عبد الله بن سينا البخاري اعلى الله درجته قد امعنا النظر فيها وانتهى بنا البحث الى ما قنعت به نفوسنا، اما لضعف نفوسنا القانعة بالشئ الركيك الباطل المزخرف الظاهر، واما لقوة الكلام في نفسه وكونه بحيث يجب ان يقنع به، وسنأتي بطرف من ذالك على سبيل الرمز، فنقول ان البرهان الحقيقي اليقيني قائم على ان هذه الموجودات لم يبدعها الله تعالى معا بل ابدعها نازلة من عنده في سلسلة الترتيب طولا فالمبدع الاول هو العقل المحض وهو اشرف الموجودات لقربه من المبدأ الاول الحق، ثم هكذا

ابدع الاشرف فالاشرف نازلاً الی الاخس فالاخس حتی بلغ فی الابداع الی اخس الموجودات، وهو طینة الکائنات الفاسدات، ثم ابتدأ الایجاد صاعداً عنها الی الاشرف فالاشرف حتی انتهی الی الانسان الذی هو اشرف الموجودات المرکبة وآخر الموجودات فی عالم الکون والفساد فالاقرب منه فی المبدعات اشرفها والابعد من الطینة فی المرکبات اشرفها، وقد قدر تعالیٰ جده تکوین هذه المرکبات فی زمان ما لضرورة عدم اجتماع المتضادات بل المتقابلات فی شیٔ واحد فی زمان واحد من جهة واحدة معًا، فان قال قائل لم خلق المتضادات المتمانعة فی الوجود فیکون الجواب عنه ان الامساک عن الخیر الکثیر من جهة لزوم شر قلیل ایاه شر کثیر، والحکمة الکلیة الحقة والجود الکلی الحق اعطیا جمیع الموجودات کمالها الذاتی لها من غیر ان یبخس حظ واحد منها الا انها بحسب القرب والبعد متفاوتة فی الشرف، وذلک لا لبخل من جهة الحق عزوجل بل لاقتضاء الحکمة السرمدیة ذلک۔ فهذه جمل وان اوردتها علی سبیل اقتصاص مذهب قوم من الحکماء، فان تحقق اصولها بالبرهان یهدیک سبیل تحقیقها یقیناً،

واما مسألة التکلیف، فلعلها اسهل من مسألة الکون، وانی اعرض علیک ما اعرفه فی ذلک مستفیداً فاقول ان لفظة التکلیف لا یبعد ان یکون لها معان مختلفة حسب الاصطلاحات والحکماء یریدون بها ما اذکره (التکلیف) هو الامر الصادر عن اللہ تعالیٰ السائق للاشخاص الانسانیة الی کمالاتهم المستعدة لهم فی حیاتهم الاولی والاخریٰ الرادع ایاهم عن الظلم والجور وارتکاب القبائح واکتساب النقائص والانهماک فی متابعة القوی البدنیة المانعة ایاهم عن اتباع القوة العقلیة، واما اهلیة التکلیف فانها مندرجة فی ضمن لمیته لان لمیة

الاشياء تتضمن عليها فقول ل فی لمیتہ ان اللہ عز وجل خلق النوع الانسانی بحیث لا یمکن الا مکان
الاکثری ان تبقی اشخاصہ ویحصل لھم کما لا تھم الا بالتعاضد والتعاون والترافد لان غذائھم
ولباسھم وکنھم ما لم تکن مصنوعۃ وھذا اکثر ما یحتاجون الیہ فی التعیش لم یمکنھم الاستکمال
ولیس یمکن لواحد منھم ان یتولی بنفسہ جمیع ما یحتاج الیہ من اصناف التعیش فاضطروا الی ان
یتولی کل منھم شیئا مما یحتاجون الیہ فی التعیش فیفرغ صاحبہ عن مہم تولاہ بنفسہ لازدحمت
علی الواحد اشغال کثیرۃ واذا کان الامر کذالک فبالواجب ان یضطروا الی سنۃ عادلۃ یتعاملون
بہا فیما بینھم وتلک السنۃ انما تکون من عند واحد منھم یکون اقواھم عقلا وازکاھم نفسا لا یہمہ
من امور الدنیا الا الضروریات وما لا بد منہ فی الحیاۃ ولیس ھمہ فیما یتوخاہ الریاسۃ او
التمکن من امر شہوانی او غضبی بل یکون ھمہ ابتغاء مرضات اللہ تعالی فیما یامرہ بہ من ایراد
السنۃ العادلۃ لا یلتفت فیہا الی عصبیۃ وتفضیل بعض علی بعض ویمضی حکم الشرع فیھم
علی سواء فیکون ھذا ھو الحق الذی یفیض علی نفسہ من الوحی ومشاھدۃ الملکوت مما لا
یفیض علی نفس غیرہ ممن ھو دونہ فی المرتبۃ ویکون متمیزا باستحقاق الطاعۃ وذالک
التمیز انما یکون بمعجزات وآیات تدل علی انہا من عند ربہ عز وجل، ثم من المعلوم ان
اشخاص الناس متفاوتۃ فی قبول الخیر والشر والرذائل والفضائل وذلک بحسب امزجۃ
ابدانھم وھیئات نفوسھم معا والاکثر من الناس یرون ما لھم علی غیرھم حقا واجبا ویبالغون
فی استیفائھم ذلک ولا یرون ما لغیرھم علیھم ویری کل واحد منھم نفسہ افضل من
نفوس کثیر من الناس واحق بالخیر والریاسۃ من غیرھا فوجب ان یکون ھذا الشارع مؤیدا

مظفرا لا یعجز عن امضاء حکم الشریعۃ فی جمہور الناس بعضہم بالوعظ وبعضہم بالبرہان والدلیل وبعضہم بتالیف القلب والبدن وبعضہم بالتخویفات والانذارات وبعضہم بالزجر العنیف والقتال، ولاجل أن وجود مثل ھذا النبی لا یتفق ان یکون فی کل زمان، وجب ان تبقی السنن المشروعۃ مدۃ ما، وھی الی الوقت المقدر فیہ اضمحلالھا ولا یمکن استبقاء الشرائع والسنن العادلۃ الا بما یذکر الناس دائما صاحب الشرع ففرضت علیھم العبادۃ المذکورۃ بصاحب الشرع والحق عزوجل، وکررت علیھم تلک حتی یستحکم التذکیر بالتکریر المتواتر ثم یحصل من تلقی الاوامر والنواھی الالٰھیۃ والنبویۃ بالطاعات ثلاث منافع،

احدھا، ارتیاض النفس بتعودھا الامساک عن الشھوات ونزعھا عن القوۃ الغضبیۃ المکدرۃ للقوۃ العقلیۃ،

والثانیۃ، تعویدھا النظر فی الامور الالٰھیۃ واحوال المعاد فی الآخرۃ لتجردھا المواظبۃ علی العبادات عن جانب الغرور الی جناب الحق والتفکر فی الملکوت، وتحرضھا علی تحقق وجود الحق الاول، اعنی الذی عنہ وجود کل موجود جل جلالہ، وتقدست اسماؤہ ولا الٰہ غیرہ الذی فاضت الموجودات عنہ منتظمۃ فی سلسلۃ الترتیب التی اقتضتھا الحکمۃ الحقۃ بالبرہان المبنی علی القیاس المجرد عن اصناف التمویھات والمغالطات،

والثالثۃ، تذکیرھم الشارع الحق، وما اتی بہ من الآیات والانذارات ووعدہ ووعیدہ الممضی احکام السنۃ العادلۃ فیما بینھم فیجری بینھم التعادل والترافد، ویبقی نظام العالم الذی اقتضتہ حکمۃ الباری جل وعلا علی حالہ فھذہ ھی منافع التکلیف ومنافع العبادات، ثم

الموصوف ولا يتصور حصول ذلك الوصف له، ولا يكون ذلك الوصف علة للموصوف، ولا قبله في المرتبة والطبع،

وهذا الضرب ينقسم قسمين، فانه اما ان يكون لازما غير مفارق البتة ككون الانسان متفكرًا او متعجبا او ضاحكا بالقوة، واما ان يكون مفارقا بالوهم لا بالوجود، ككون الغراب اسود، فان السواد يفارق الغراب في الوهم لا في الوجود، او مفارقا بالوهم والوجود جميعا، ككون الانسان كاتبا او فلاحا، فهذه هي الاقسام الاولية للاوصاف،

ثم ان اللوازم التي تلزم الموجودات لا تخلو من وجهين في القسمة الاولية العقلية، فانها اما ان تكون لازمة لها بواسطة وعلة، كلزوم الضاحك بالفعل للانسان، فانه يلزمه بسبب لزوم التعجب له، ثم ان كان لزوم التعجب بسبب آخر ايضا، فذلك السبب الآخر اما ان يكون لازما واما ان يكون مفارقا، ومحال ان يكون الوصف المفارق سببا لوصف لازم، فبقي ان يكون ذلك السبب الآخر لازما ايضا، فان كان لزوم ذلك السبب بسبب آخر عاد الكلام جذعا، فتكون هذه الاسباب اما متسلسلة الى ما لا نهاية له، والبرهان قائم على استحالته، واما دائرة الى المسبب سبب لسببه، وهذا اظهر استحالة، واما ان تكون في السببية منتهية الى سبب لا سبب له، فيكون ذلك السبب اي الوصف واجب الوجود لذلك الموصوف كالمتفكر للانسان مثلا،

واذ تقدم هذا وبان ان بعض الاوصاف واجب الوجود للموصوفات، فلنرجع الى مطلوبنا ونقول:-

ان الوجود امرًا اعتباري ينطلق على معنيين على سبيل التشكيك، لا على سبيل التواطؤ الصرف،

ولا على سبيل الاشتراك الصرف، والفرق بين الاسامى الثلاثة ظاهر فى أوائل المنطق، و ذانك

المعنيان هما الكون فى الاعيان الذى اسم الوجود أحق به عند الجمهور، والثانى الوجود فى النفس

كالتصورات الحسية والخيالية والوهمية والعقلية،

وهذا المعنى الثانى هو بعينه المعنى الاول، اذ المعانى المدركة المتصورة هى من حيث

مدركة متصورة موجودة فى الاعيان، اذ المدرك عين من الاعيان، والموجود فى عين من الاعيان

موجود فى الاعيان، الا ان الشئ الذى هو المدرك المتصور مثاله ورسمه ونقشه ربما يكون

معدوما فى الاعيان، كتعقلنا آدم، فان المعنى المعقول من آدم هو معنى موجود فى النفس

وفى الاعيان، اذ النفس عين من الاعيان، ولكن آدم الذى هذا المعنى الموجود فى النفس مثاله

ونقشه معدوم فى الاعيان- فهذا هو الفرق بين الوجودين، وتبين ان الفرق بينهما بالاحق والاولى

والتقدم والتأخر الذى يسمى بالتشكيك لا بالمعنى الذى سمى الاشتراك،

وهذه المسألة وان كانت عميقة جدا وتحتاج الى فضل تنقير فانها لا تخفى على فلان

(هو السائل) واذا قيل ان صفة الحيوان موجودة للانسان، او كل مثلث فان زواياه الثلاث

مساوية للقائمتين، فانما نعنى بهذا الوجود لا الوجود فى الاعيان، بل الوجود فى النفس، وذلك ان

التصور العقلى لا يمكنه ان يتصور الانسان الا ويتصور معه انه حيوان، اذ حصول معنى الحيوان

لمعنى الانسان امر ضرورى، وكذلك الفردية للثلاثة لان الثلاثة لا يمكن ان تعقل وتتصور الا فردا، و

كل ما لا يمكن ان يتصور ويعقل الا بصفة من الصفات فان تلك الصفة تكون واجبة له،

اى تكون له لا بعلة فتكون واجبة الوجود له، فالفردية واجبة الوجود للثلاثة . والحيوانية

واجبة الوجود للانسان، وكذلك جميع الاوصاف الذاتية الواجبة الوجود للموصوفات،

منها ما يكون واجب الوجود للشئ بسبب تقدم وصف آخر واجب الوجود له، ومنها ما يكون واجبا لوجود للشئ لا بسبب تقدم وصف آخر له، وكذلك جميع اللوازم تكون واجبة الوجود للملزوم، منها ما هو بسبب لازم آخر متقدم، ومنها ما هو بلا سبب شئ الا ذات الملزوم، والبرهان ما قدمنا آنفا ثم الفردية للثلاثة وان كانت صفة لازمة واجبة الوجود لها لا يجب ان تكون فى نفسها موجودة فى الاعيان فضلا عن ان تكون واجبة الوجود فى الاعيان او ممكنة الوجود للشئ فان الحاصل له شئ والموجود الحاصل فى الاعيان شئ آخر، فان الاوصاف المعدومة فى الاعيان ربما تكون موجودة فى النفس والعقل لموصوفات معدومة فى الاعيان، ولا يجوز ان يقال انها موجودة فى الاعيان كقول من يقول ان الخلاء بعد مفطور ممتد يسعه الاجسام وتخرقه وتحرك فيه من موضع الى موضع فان هذه الاوصاف موجودة فى العقل للخلاء الموجود المتصور فى العقل المعدوم فى الاعيان فوجود الاوصاف للموصوفات انما هو بالقصد الاول فى النفس والعقل لا الحصول والكون فى الاعيان فاذا قيل ان الصفة الفلانية واجبة الوجود لكذا فانما يراد به الوجود فى العقل والنفس لا فى الاعيان، وكذلك اذا قيل انها ممكنة الوجود فانما يعنى به الوجود فى النفس والعقل، وقد علمت الفرق بينهما على اى صفة يكون فالوجود فى الاعيان هو غير وجود شئ لشئ غيريته التشكيك على ما حققناه،

ثم البرهان قام على ان واجب الوجود فى الاعيان واحد فى جميع جهاته وجميع صفاته وهو سبب جميع الموجودات فى الاعيان، وقد علمت ان الوجود فى النفس هو ايضا وجود فى

الاعيان بوجه ما من وجوه التشكيك فهو جل جلاله سبب لجميع الاشياء الموجودة،

ثم الاعدام وعللها ظاهرة عند فلان (هو السائل) لا اريد ان اطول بها الكلام، فقد بان من هذا انه اذا قيل ان الفردية واجبة الوجود للثلاثة فانما نعنى به انها للثلاثة لا بسبب مسبب ولا بجعل جاعل، وكذلك جميع الذاتيات واللوازم، وقد يمكن ان يكون ذاتى سببا لذاتى آخر، وان يكون لازم ايضا سببا للازم آخر، الا انه لو شك ان ينتهى الى ذاتى او لازم لا سبب لهما، فيكون ذلك الذاتى سببا بوجه من الوجوه، وان هذا الحكم لا يثلم القضية القائلة بان واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته، اذ الوجود هناك الكون فى الاعيان وواجب الوجود فى الاعيان واحد كما قد بيناه فى مواضع اخر، وهذا الوجود هو الحصول للشئ من غير التفات الى وجوده فى الاعيان او فى النفس، وبالجملة فان جميع الموجودات فى الاعيان ممكنة لا غير سوى وجوب الوجود الواحد،

وتحليل المسألة على الوجه الكلى هو ان الموجودات الممكنة فاضت من الوجود المقدس على ترتيب ونظام، ثم من الموجودات ما كان متضادا بالضرورة لا بجعل جاعل، واذا وجد ذلك الموجود وجد التضاد بالضرورة، واذا وجد التضاد بالضرورة وجد العدم بالضرورة واذا وجد العدم وجد الشر بالضرورة، واما من قال ان واجب الوجود اوجد السواد ثم الحرارة حتى وجد التضاد لان (ا) اذا كانت (علة لب وب) علة (لج) فيكون (ا) علة (لج) فانه قال صوابا حقا لا مجمجمة فيه، لكن الكلام فى هذا الموضع ينساق الى غرض وهو ان واجب الوجود اوجد السواد فوجد التضاد بالضرورة، فيكون واجب الوجود قد اوجد التضاد

فی الاعیان بالعرض لا بالذات هذا لا شك فیه الا انه لم یجعل السواد مضاداً للبیاض وانما اوجد السواد لا لمضادته للبیاض بل لکونه ماهیة ممکنة الوجود وکل ماهیة ممکنة الوجود فان واجب الوجود یوجدها لان نفس الوجود خیر لکن السواد ماهیة لا یمکن الا ان تکون مضادة لشیء آخر فکل من اوجد السواد لاجل کونه ممکن الوجود فهو الذی اوجد التضاد بالعرض ولا یکون الشر منسوبا الی موجد السواد بوجه من الوجوه اذ القصد الاول (وجل عن القصد) بل العنایة السرمدیة الحقة توجهت نحو الخیر الا ان هذا النوع من الخیر لا یمکن ان یکون مبرءاً خالیا عن الشرور والعدم فلیس الشر منسوبا الیه الا بالعرض، ولیس الکلام ههنا فیما بالعرض بل فیما بالذات، وانی اوصی کل من اعرفه من الحکماء بتقدیس ذلک الجناب عن الظلم والشرور ههنا من التفصیل والتحصیل ما لا تفهمه العبارة ولا یقدر المخبر عن الاخبار به لقصور البیان عنه، والحدس المصیب ینال من ذلك الروح ما تقنع به النفس الکاملة وتتذوق به اللذة العقلیة القصوی،

وههنا سؤال آخر رکیك جداً عند اهل النظر فی باب الالهیات وهو انه لم اوجد امراً کان یعلم انه یلزمه العدم والشر فیکون الجواب عنه ان السواد مثلاً فیه الف خیر وشر واحد والامساک عن ایراد الف خیر لاجل لزوم شر واحد ایاه شر عظیم علی ان النسبة بین خیر السواد وشره اعظم من نسبة الف الف الی واحد - واذا کان هذا هکذا فقد بان ان الشرور موجودة فی مخلوقات الله بالعرض لا بالذات، وبان انه الشر فی الحکمة الاولی قلیل جداً لا نسبة له فی الکمیة والکیفیة الی الخیر،

واما سؤاله عن ای الفریقین أقرب الی الصواب، فلعل الجبری اقرب الی الحق فی بادیٔ الرای وظاهر النظر من غیر ان یتلجلج فی هذیانه ویتغلغل فی خرافاته، فانه حینئذ یبعد عن الحق جدا.

واما الکلام الجاری فی البقاء والباقی فانه أمر قد شغف به جماعة من الاغبیاء حیث لم یعقلوا ولم یتفطنوا للحق اذ البقاء لیس هو الا اتصاف الموجود بالوجود مدة ما فکان الوجود غیر ملتفت فیه الی المدة. والبقاء وجود یتضمن معنی المدة فالوجود معنی أعم من البقاء فلیس الفرق بین الوجود والبقاء الا بالعموم والخصوص، ثم العجب ان قائل هذا القول اعترف بان الوجود والموجود هما معنی واحد فی الاعیان وان کانا مفترقین فی النفس، فلما بلغ الی البقاء ضل، وأما الکلام الجدلی الملجئ ایاهم الی ارتکاب المحالات الأولیة فهو هذا ان یسأل عن هل ههنا شیٔ موصوف بالبقاء فان أجابوا بلا قیل لهم اذن لیس ههنا باق فما الذی یوجد الموجودات ویستبقیها علی زعمکم بالتعاقب والایجاد فی الآنات المتوالیة علی ان البرهان قام علی بطلان الآنات المتوالیة ولکن سلمنا قولکم مسامحة، فان اجابوا بان هذا الموجد بالتعاقب غیر باق یلزمهم أشد المحالات استحالة واقبحها واظنهم یتحاشون عن هذا، وان اجابوا بان ههنا شیئا باقیا سلّموا وقیل لهم ان ذلک الباقی یکون باقیا ببقاء زائد علی ذاته فذلک البقاء لا یخلو اما ان یکون باقیا واما أن لا یکون باقیا فان کان باقیا کان باقیا ببقاء وذلک البقاء ببقاء آخر ویتسلسل وهذا المحال، وان لم یکن ذلک البقاء باقیا فکیف یکون الباقی باقیا ببقائه الذی هو به باق غیر باق هذا المحال، اللهم الا ان یرتکبوا فیقولوا الباقی باق

ببقاءات متصلة متشافعة فی آنات متوالیة فحینئذ یطالبون بشرح هذا الکلام، ویقال لهم ما معنی
هذه البقاءات المتوالیة ان کانت معانی بها یکون الباقی باقیا، فتلك المعانی ینبغی أن تبقی مع الباقی
مدة یمکن ان یوصف الباقی فیها بانه باق، والا فلا معنی للبقاء والباقی، وان کانت وجودات متشافعة
فقد بان ان الوجود والبقاء هما معنی واحد، وان البقاء لیس هو الا استمرار الوجود واتصاف الموجود
بالوجود ملتفتا فیه الی المدة، اذ الوجود المطلق یجوز ان یکون فی آن من الزمان، ولا یجوز ان یکون
البقاء الا فی مدة فهذا هو سمت الجدال معهم وقمعهم، والحق عندی ان لا یلاحج من یکون عقله
بحیث یخفی علیه هذا القدر من المعقولات. فهذا هو الذی سنح لی فی الحال، والله اعلم بکل المقال،



(٣)

الرسالة الاولى في الوجود

للحكيم عمر بن ابراهيم الخيامي

اخرجها السيد سليمان الندوي من مجموعة جامع البدائع

المطبوعة بمطبعة السعادة بمصر، وسماها ناشرها

"رسالة الضياء العقلي في موضوع العلم الكلي"

وهي احدى رسالتيه في

الوجود.

رسالة الوجود

ان الموجود الذی هو موضوع الفلسفة الاولیٰ اعنی العلم الکلی الذی تحت جمیع العلوم ظاهر التصور، لا یحتاج فی تصوره الی تصور امر اٰخر یسبقه لانه اعم الاشیاء، وهو وما اشبهه مبدأ التصورات جمیع الاشیاء، والشئ ایضا ظاهر التصور، ویلزمه الوجود فی النفس فان المعدوم فی الاعیان اذا حکم علیه بامر ما وجودی لا یمکن الا ان یکون موجودا علی ما علمت تفصیله، ووجوده لیس فی الاعیان، فاضطرارًا یلزم ان یکون موجودا فی النفس، فالشئ یلزمه الوجود، فلا موجود احد الوجودین الا ویلزمه ان یکون شیئا، ولا شئ الا ویلزمه احد الوجودین، فالشیئیة من لوازم حقائق الاشیاء، وایاك ان تحاول تصویر الشئ او الموجود، فانك ان فعلته وقعت فی الدور لا محالة، والموجود والشئ وان کانا عامین فان الموجود اولیٰ بان یکون موضوع العلم الکلی لانه اظهر تصورا، وموجودیة الشئ ووجوده شئ واحد، کالمضاف والاضافة لان الوجود لو کان شیئا زائدا علی ذات الموجود لکان یلزمه الوجود اما فی الاعیان واما فی النفس، ولو کان وجود الموجود موجودا فی الاعیان لکان موجودا بوجود، اذ حکمنا ان کل موجود یحتاج الی وجود وتسلسل وکذلك لو کان الوجود شیئا زائدا علی ذات الموجود ولا شك ان الوجود عرض کیفما کان، سواء فرضته موجودا فی الاعیان او فی النفس) لکان سببا لموجودیة الجوهر لان الجوهر انما یصیر موجودا بالوجود، وما لم یوجد وجوده لم یمکن ان یوجد هو، فیلزم ان یکون

ظه لا یوجد قبل وجوده ولا تو طئة "س"

العرض سببا لوجود الجوهر، لكن من الثابت ان كل عرض فسبب وجوده الجوهر، لان حقيقة العرض تدل على ذلك ويصير البيان دوريا،

وكذلك لو كان الوجود شيئا زائدا على ذات الموجود به يصير الموجود موجودا لكان وجود البارى ايضا شيئا زائدا على ذاته اعنى هذا الوجود الذى يقابل العدم الذى فيه كلامنا ههنا فلم تكن ذات البارى تعالى واحدة بل كانت متكثرة وهذا محال،

واما ان يكون شيئا اعتباريا موجودا فى النفس، فيجب ان تحقق ان لكل شئ حقيقة ما بها يتخصص ويتميز عن غيره، وهذا الحكم اولى لا يخالف فيه عقل، فاذا عقل تلك الحقيقة عقل اعنى حصل اثر من تلك الحقيقة فى عقل ما، ثم نسب ذلك العقل تلك الحقيقة والماهية الى الصورة الحاصلة الموجودة فى الاعيان، فيكون الكون فى الاعيان امرا زائدا على ذات تلك الماهية والحقيقة، ولا يكون شيئا زائدا على ذات الموجود، اذ الموجود فى الاعيان ليس تلك الماهية، فان تلك الماهية لا يمكن ان توجد بعينها فى الاعيان، اذ العقل ليس له ان يحكم على شئ الا اذا عقله مجردا عن العوارض المشخصة، ولا يمكن ان يوجد هذا المجرد من حيث هو كذلك فى الخارج، نعم اذ كان الامر على هذه الصفة، وكان يظن بعض ضعفاء الظن ان الماهية المعقولة بعينها صارت موجودة فى الاعيان، رسخ فى قلبه ان الوجود والموجود هما شيئان كائنان فى الاعيان، ولم يتفطن لهذه المحالات، ومن المحالات اللازمة لهذا الحكم، وهو ان الوجود شئ زائد على ذات الموجود، انه يلزم ان يكون الموجود فى النفس موجودا بوجود، وذلك الوجود يكون موجودا فى النفس بوجود آخر ويتسلسل الى ما لا نهاية له،

ومن الحجج الجدلية فی هذا المبحث للمذهب الحق ان يقال للخصم ان هذا الوجود

الزائد علی ذات الموجود هل هو موجود فی الاعيان او ليس بموجود فی الاعيان فان قال انه ليس بموجود

فی الاعيان فقد حقق الخبر بعض المذهب، ثم يسئل فيقال له هذا الوجود الزائد علی ذات الموجود

الذی سلمت انه ليس بموجود فی الاعيان هل هو موجود فی النفس او ليس بموجود فی النفس،

فان قال انه موجود فی النفس، فقد حقق الخبر كله، وان قال انه ليس بموجود فی النفس، وكان

من قبل يقول انه ليس بموجود فی الاعيان، فيكون حينئذ هو المعدوم المطلق، والمعدوم

المطلق لا يكون عنه خبر، ولا يكون عليه حكم، والضرورة تشهد ببطلان هذا الحكم، فقد صح

وتبين ان الوجود هو صفة زائدة علی ذات الماهية المعقولة موجودة فی النفس، غير موجودة

فی الاعيان، اعنی ان وجود الموجود فی الاعيان هو بعينه ذاته، ولا معنی لوجوده الزائد عليه

الا بعد ان عقل، وانما اعتبر العقل فيه هذه الصفة بعد ان عقله وصيره ماهية معقولة،

ومن الشكوك القوية علی هذا الرأی الحق، وهو موضع بحث عظيم للجدلی، هو انه

اذا سئلنا هل الوجود المطلق ماهية معقولة او ليس بماهية معقولة، فان قلنا ليس بماهية

معقولة، كان العقول محالا، لانه لو لم يكن ماهية معقولة موجودة فی النفس لكان معنا

قولنا ان الوجود فی الاعيان شئ زائد علی ذات الماهية، وان قلنا انه ماهية معقولة وقد

حكمنا بان الماهية المعقولة تحتاج الی وجود زائد عليها، فتكون ماهية الوجود محتاجة

الی وجود آخر معقول حتی يكون موجودا فی النفس،

والجواب عنه ان الماهية المعقولة تحتاج الی وجود معقول حتی يكون امرا موجودا

فی الاعیان، لا فی النفس، لانك اذا قلت ان الماهیة الموجودة فی النفس محتاجة الی وجود حتی تکون موجودة فی النفس، فقد صادرت علی المطلوب الاول، حیث قلت ان الموجود یحتاج الی وجود،

واما کلام من یقول اذا کان وجود زید غیر موجود فی الاعیان، فکیف یکون زید موجودا فکلام مموه مزخرف سوفسطائی، ویتفطن لاستحالته من وجهین،

(احدهما) قوله اذا کان وجود زید غیر موجود فکیف یکون زید موجودا هذا یلزم اذا قیل ان الموجود موجود بوجود وهو مصادرة من المغالط علی المطلوب الاول،

(والثانی من الوجهین) ان وجود زید المعقول هو امر معقول موجود فی النفس، فکان المغالط لا یفرق بین الوجودین الوجود فی الاعیان والوجود فی النفس، فان قال انا نعتبر زیدا الجزئی المحسوس المعقول حتی یکون وجوده شیئا زائدا علی ماهیته فی النفس، اجبنا بان نقول ان حمل المحمول الکلی علی الموضوعات لا یمکن الا بعد ان تکون معقولة، والوجود حکم کلی لا یمکن حمله علی موضوع الا بعد ان یعقل، سواء فرضه العقل عند تعقله ایاه واحدا لا تکثر فیه کالباری، او لم یفرضه کذلك،

وانما ظن من ظن هذا الجهل بان المعقول الصرف لا یکون لنا ولا یمکن بل انما تکون معقولاتنا مشوبة بالتخیل، والتخیل لا یدرك الا الجزئی، فربما تخیلنا شیئا وللعقل فیه عمله اعنی تجریده عن العوارض المشخصة، ولا تتفطن النفس لذلك، بل تظن انه جزئی، لاختلاط ذلك المعقول بالمتخیل او تعاقب بعضها من بعض، واکثر ما تعرض هذه الحالة

عند فرض العقل لمعقول شيئاً واحداً فمن اضافة الوحدة الى ذلك المعقول ومخالطته للتخيل يظن انه جزئی، فقد تبين وصح ان الموجود فی الاعيان وجوده شئ واحد، وانما يحصل هذا التكثر عند كونه معقولاً وصيرورته ماهية معقولة مضافاً اليها ذلك المعنى المعقول المسمى وجوداً. ونحو ما قال افضل المتاخرين[1] روح رمسه وقدس نفسه فی بعض مباحثاته لعل الوجود الذی هو ماهية الحق الاول هو الوجوبية وانما قال ذلك لان الواجبية لاشركة فيها بوجه من الوجوه، ثم قال ان الوجود الذی هو مقابل العدم المقول على جميع الاشياء هو من لوازم تلك الماهية، فلو كان ذلك المعنى امراً على حدة لتكثر به ذات البارى جل جلاله وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً، وعند هذا الموقف عديد مباحثات عميقة وتحصيلات كثيرة وتحاقيق جمة، ومن اخذته الفطانة بيده وصحبه توفيق من الله تعالى صادف فی التوحيد ههنا ما يسكن اليه العقل نسأل الله التوفيق للوصول الى الكمال والحمد لله فی كل حال،



[1] لعله ابن سينا، ويظهر انه كان لقباً لقبه معاصروه، فنجد فی ديباجة الرسالة التی نسبها صاحب جامع البدائع الى الشيخ ابی سعيد بن ابی الخير الصوفی الشهير صاحب الرباعيات فی الفارسية، وهو معاصر ابن سينا، وبينهما مكاتبات، انه خاطب فيها ابن سينا بهذه الكلمات « سلام عليك، وبركاته وتحياته يا افضل المتاخرين » (جامع البدائع للكردی ص ۳۳)

« س »

٤

الرسالة الثانية في الوجود

او

رسالة الأوصاف والموصوفات

للحكيم عمر بن ابراهيم الخيامي

اخرجها السيد سليمان الندوي وقابل نسخها وصححها

اصول هذه النسخة

اما النسخ التي قابلناها وصححناها فثلاث وكلها خطية، اولها للشيخ عبد القادر بن جمال الدين في بيجاپور (بمبئى) وهي الآن عند الاستاذ الشيخ عبد القادر سرفراز (دكن كالج، بپونه) وهي كثيرة الخطاء كتبت في سنة ١٠٣٢ھ بالهند، بيد يوسف على الغفار كتبه لحكيم الملك، وكتب على وجهها الاول "الاوصاف للموصوفات، للحكيم عمر الخيامي"، والاخريان في مكتبة برلين، ووجدت صورتهما الفوطوغرافية عند الدكتور زبير الصديقي (جامعة كلكتة) فتفضل بهما علي، فاولهما بالقطع الصغير بالخط العربي وهي اصح الثلاث واظنها اقدمها، لقدامة هيئة خطها، ولم يكتب عليها تاريخ كتابتها وفي طرة صفحتها الاولى "رسالة في الوجود عن الشيخ الامام حجة الحق على الخلق عمر بن ابراهيم الخيامي" واما ثانيتهما فهي بالقطع المتوسط وبالخط الفارسي، وهي كثيرة الخطاء والسقطات، كتبت في خامس شهر ربيع الاول لسنة ١٠٩١ھ وفي آخرها "تمت الرسالة في الوجود من تصانيف الحكيم العلامة عمر بن ابراهيم الخيامي خامس من شهر ربيع الاول سنة ١٠٩١"

رموز الثلاث: ع للنسخة الاولى التي للشيخ عبد القادر، وبص لنسخة برلين الصغيرة التي هي بالخط العربي، وبم لنسخة برلين المتوسطة بالخط الفارسي،

وللرسالة نسخة رابعة في مكتبة الشيخ پير محمد باحمدآباد، في ١٢ صفحة بالقطع الصغير، لم يؤرخ ولكن عليها ختم فيه سنة ١١٥٥.

"س"

رسالة في الوجود عن الشيخ الامام حجة الحق على الخلق عمر بن ابراهيم الخيامي قدس الله روحه

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان الذي جل جلاله، وتقدست اسماؤه، اعطى كل شيء خلقه ثم هدى، واحصى كل شيء عددًا. والصلوة على نبيه المصطفى محمد وآله الطاهرين.

الاوصاف للموصوفات على ضربين، ضرب يقال له الذاتي، وضرب يقال له العرضي. ومن الاوصاف العرضية ما يكون لازمًا للموصوف، ومنها ما (لا)[1] يكون لازما، بل يمكن ان يكون مفارقا اما بالوهم فحسب، واما بالوهم وبالوجود معا.

ثم كل واحد من الذاتي والعرضي ينقسم الى قسمين، قسم يقال له الاعتباري، وقسم يقال له الوجودي[5]، فاما القسم الوجودي فهو كوصف الجسم بالاسود اذا كان اسود. فان السواد صفة وجودية اي هو معنى زائد على ذات الاسود وصفًا وجوديا. واثبات هذا القسم الوجودي مستغني (مستغن؟) عن البرهان لظهوره عند العقل، بل عند الوهم والحس.

واما القسم الاعتباري العرضي كوصف الاثنين بانه نصف الاربعة[6] لانه لو كان كون الاثنين

---

[1] زيادة في بص، [2] في ع: الله [3] ع: سيده [4] زيادة في بص وبر [5] يريد به الموجود في الخارج [6] في ع: الرابع

نصف الاربعة امرا زائدا على ذاته لكان الاثنين[١] (للاثنين؟) معان زائدة على ذاته لا نهاية لها بالعدد. والبرهان قائم على استحالته،

واما القسم الاعتباري الذاتي كوصف السواد بانه لون، إذ كونه لونا وصف ذاتي له، والبرهان على ان اللونية ليست بصفة زائدة على ذات السوادية في الاعيان، هو انها لو كانت صفة زائدة، فلا بد من ان تكون عرضا، اذ السواد عرض، ثم كيف يمكن ان يكون عرض موضوعا لعرض آخر. وان كان موضوع السوادية موضوعا للونية[٢] لكانت اللونية صفة في موضوع السواد[٣]،[٤] ولكانت اللونية امرا موجودا في الاعيان يلزمه من خارج ذاته ان يكون سوادا وهذا محال.

ومعنى قولنا الوصف الاعتباري[٦] هو ان العقل اذا عقل معنى ما فانه يفصل ذلك[٥] المعقول تفصيلا عقليا ويعتبر احواله. فان صادف ذلك المعنى بسيطا غير متكثر لجميع الاعراض الموجودة في الاعيان، وصاف له اوصافا، فعلم ان تلك الاوصاف انما هي له بحسب اعتباره، لا بحسب الوجود في الاعيان، لتحققه ان الشيء البسيط الموجود في الاعيان لا يمكن (ان يكون[٧]) فيه اجزائية في الاعيان، (و[٨]) لتحققه ان العرض لا يكون موضوعا لعرض آخر، ولتحققه ان موضوع ذلك العرض لا يجوز ان يكون موضوعا لتلك الصفة التي وصف بها ذلك العرض، وهذه مقدمات مسلمة عندهم، لكن بعضها

---

١ في الثلاث الاثنين، ٢ في ع: اللونية، وفي الاثنتين: للونبة، ٣ في ع: السوداء،
٤ في ع زيادة: عند السواء ٥ هذه الفقرة محذوفة من بم ٦ في ع: وكذلك ٧ الزيادة في بص وبم، ٨ الزيادة في بص وبم،

غير مسلّم عند اهل الحكمة. ولعلّ هذه المعانى مفروغ عنها فى العلم الاعلى الالٰهى الكلّى.

ومن لم يتفطّن لهذه الاوصاف الاعتبارية من الباحثين عن هذا الموضوع[1]، ضلّ ضلالاً بعيداً، كبعض المتعسّفين المتأخّرين الّذين جعلوا اللونيّة والعرضيّة والوجود وهذه الاحوال الثانية ممّا لا يوصف لا بوجود ولا بعدم[2]. والشكّ الّذى اوقعهم فى هذا الخطاء الفاحش[3] فى اعظم القضايا الاوّلية واظهرها، وهو انه لا واسطة بين السلب والايجاب ظاهر لا حاجة بنا الى ذكره وبعضه اوجد لسخافته، ولو كانوا يتفطّنون الاوصاف الاعتبارية لما وقعوا فى هذه[5] الفتنة العظيمة. بل قالوا ان اللونية فى الاعيان غير موجودة شيئاً متميّزاً عن السوادية انما هى وصف عقلىّ يحصل فى النفس عند تحقّق العقل ذات الاسود، وتصفّح احوالها، ومشاركتها البياض فى بعض احوالها، وكذلك الوجود والوحدة.

ولعلّ امر الوجود اصعب من سائر الاعراض، لشكّ[4] جماعة من اهل الحقّ فيه، اذ قالوا انّ الانسان المعقول (مثلاً) له حقيقة و مهيّة، لا يدخل فى حدّها الوجود حتّى انّ العاقل يمكنه ان يعقل معنى الانسان من غير ان يعقل معه انّه موجود او معدوم، فيلزم لا محالة ان يكون معنى الوجود معنى يلزمه من خارج ذاته. وقالوا انّ وجود الانسانية هو المعنى المكتسب له من غيره، اذ[6] الحيوانية والناطقية له من ذاته، لا بجعل جاعل ولا بسبب مسبب، كانّ البارئ جلّ جلاله لم يجعل الانسانية جسماً مثلاً بل جعله موجوداً. ثمّ الانسان اذا وجد لا يمكن

---

[1] فى بص وبم: الموضع، [2] فى ع وبم: عدم، [3] فى ع وبم: القادح، [4] فى بص: ليشكل وفى بم: لشكّ [5] الزيادة فى بص وبم، [6] فى ع وبم: او،

ان يكون الّا جسمًا. قالوا واذا كان الامر كذلك فالواجب ان يكون الوجود معنى زائدًا على الانسان[1] في الاعيان، وكيف لا وهو المعنى المستفاد من الغير (لا غير)[2].

وقبل ان نخوض في حلّ هذه الشبهة نأتي ببرهانٍ ضروريّ[3] على ان الوجود معنى اعتباري نقول انّ الوجود[4] في الموجود لو كان معنى زائدًا عليه في الاعيان لكان موجودًا. وقيل انّ كلّ موجودٍ موجودٌ بوجودٍ[5]، فيكون الوجود موجودًا بوجودٍ (و)[6] كذلك وجوده الى ما لا نهاية[7] له وهو محال.

فان قيل انّ الوجود معنًى لا يوصف بالوجود بسلب الاطلاق ولا بسلب احد الطرفين حتى لا يقال انّه موجودٌ او غيرُ موجودٍ، طالبناهم حينئذٍ بطرفي النقيض. (و)[8] قلنا هل[9] الوجود موجودٌ في الاعيان ام غيرُ موجودٍ في الاعيان[10]، فان أُجيب بلا، فقد بان ان الوجود غير موجود في الاعيان، وهذا هو موضع الخلاف. فمرحبًا[11] بالوفاق. ثم نطالبهم ثانيًا و نقول (هل[12]) الوجود وصف معقول للذات الموجود ام لا، فان اجيب بنعم، لزم القول و الاعتراف بانّ الوجود حكمٌ اعتباريٌ، وان اجيب بلا كان الوجود معدومًا في الاعيان وفي النفس جميعًا. ولعلّ العقلاء يتحاشون عن امثال هذا،

ومنهم من قال ان الصفة التي هي الوجود، لا تحتاج الى وجودٍ آخر حتّى[13] تكون موجودة بلا وجودٍ آخر. والجواب لهذا القائل انّ[14] (انه؟) يريد ان يدفع التسلسل عن نفسه ولم يدفع[15]

---

[1] الزيادة في ع وبص [2] في بص:- ان الموجود في الوجود [3] في بر: بوجه [4] الزيادة في بر [5] الزيادة في بص وبر [6] في ع: بل، [7] في بص وبر: للاعيان [8] في بص: هو حينا، [9] الزيادة في بص وبر [10] في بص: اتريد وفي بر: انريد [11] في ع: يرجع

التسلسل، بل وقع فى عدة محالات أخر. منها ان نقول[1] على هذا، الوجود الذى يشير اليه موجود ام لا. فان اجاب بلا فقد وافقنا وناقض نفسه. وان اجاب بنعم قلنا له (هو[2]) موجود بوجود آخر ام لا، فان اجاب بنعم[3] وقع التسلسل ولم يدفع ولزمه المحال. وان اجاب بلا، قلنا هل هذا الوجود الذى ذهبت اليه شئ له ذات ام لا. فان اجاب بلا فهو هذيان ومحال. وان اجاب بنعم قلنا له (قد[4]) سلمت ذاتا موجودة بلا وجود، فما بالك لا تسلم فى كل موجود وفى كل ذات حتى تسترجع عن هذه المناقضة، وعن هذه المحالات،

ثم ان صح كلامك الاول بان البياض الموجود يحتاج الى وجود زائد عليه، فهو ايضا يحتاج الى وجود زائد عليه لا محالة، وهذا محال،

ثم منهم من يتغلغل فى هذه الخرافات، ويشتغل بالمغالطات الموحشة، وحينئذ نقطع[5] الكلام معه، ونشتغل[6] بردعه من وجه آخر، وايضا فان كانت صفة الوجود موجودة بذاتها لا بوجود آخر واقترنت[7] بالمهية وصارت المهية (بها[8]) موجودة لكان[9] حكم الجزء[10] محمولا على المركب، وهذا محال. بل لو كان الامر كذلك لما صارت المهية موجودة بل صارت مقترنة بامر موجود حتى لا تكون صفة الجزء[11] محمولة[12] على المركب، (كما ان البياض[13] بياض لذاته، واذا اقترن بالجسم لم يصر (المركب)[14] بياضا بل صار ابيض، ولو كان البياض ابيض لذاته لما صار الجسم ابيض بل صار مقترنا بشئ ابيض، على ان العامة يسمون البياض ابيض)

---

[1] فى الثلاث: يقول [2] الزيادة فى بص [3] فى ع: نعم [4] الزيادة فى بص وبم [5] فى ع وبم: يقطع [6] فى ع: يشتغل
[7] فى ع: اقرنت وفى بص: اقترنت وفى بم: اقربت [8] الزيادة فى بص وبم [9] فى ع: لكانت [10] فى ع: الحكم بالجزء
[11] فى ع: الجزء [12] فى ع: محمولا [13] الزيادة فى بص وبم [14] الزيادة فى بص وبم.

فيقولون هذا اللون ابيض، لكن ذلك على سبيل المجاز، لا على التحقيق، فان كان الوجود ايضاً يقال له انه موجود على المجاز لا على التحقيق، فحكمه حكم المجازات، ولا نزاع فيه.

واعلم ان هذه مسئلة[1] عامة لجميع[2] العلوم ولا يكاد حقيقته تظهر لتحقق[3] المحقق) الا بغير[4] بطلان هذا، وقد سمعت واحداً منهم يقول ان الوجود موجود ولا يحتاج الى وجود آخر، كما ان الانسان بالانسانية انسان، ثم الانسانية لا تحتاج الى انسانية اخرى حتى تكون انسانية وهذا القائل لم يفرق بين الانسانية والانسان، لانه لو كانت الانسانية موصوفة بانها انسان، لكانت مفتقرة الى انسانية اخرى، بل هي موصوفة بانها انسانية، فهلا قال في الوجود مثل هذا، ان الوجود غير موصوف بانه موجود حتى يحتاج الى وجود، بل هو موصوف بانه وجود لا غير حتى يدفع هذا المحال، وهذه المغالطة من افحش[5] المغالطات المقولة في هذا الباب، عصمنا الله تعالى من السرقة[6] وحب الغلبة.

واما حل شبهة اهل الحق وهي ان الوجود هو المعنى المستفاد لا غير (واذا كان هو المعنى المستفاد لا غير) كيف يمكن ان يكون معنى زائداً في الاعيان، (ر[7]) هو على هذه الصفة وهي المستفاد (ة من[8] ؟) هذا (٩؟) الذات لا غير، اذ الذات كانت معدومة، وكيف يكون الشيء مفتقراً الى شيء قبل الوجود، انما الافتقار الى شيء من الاشياء هي للموجودات لا للمعدومات، بل النفس اذا عقلت[9] تلك الذات واعتبرت احوالها وفصلتها التفصيل العقلي صارت اوصافها متنوعة منها

---

[1] في ع: المسئلة [2] في ع بجميع [3] في الثلاث لتحقق، [4] في ع، بجر بطلان [5] في ع: افتح [6] في الثلاث: السرقة [7] الزيادة في بص وبم [8] الزيادة في ع [9] الزيادة من الجامع المصحح فلينظر، [10] في ع: غفلت

ذاتیات، ومنها عرضیات ، فکأنها[1] تصادف الوجود فی جمیع الاشیاء من قبیل العرضیات، ولا شک

انّ الوجود هو معنًی زائدٌ علی المهیاتِ المعقولة، لا کلام فی هذا ، بل الکلام فی الوجود فی الاعیان

ثم العقلُ لمّا تحقق المهیة التی یقال لها الانسانیةُ عَلِمَ انّ الحیوانیّة والناطقیّة[2] لها من ذاتها

لا بجعل جاعل، والوجود لها من غیرها، بمعنی ان هذا (ره؟) الذات لو کانت معدومة

لما کانت موصوفةٌ بالوجود ، فلزم اعتبارُ صفةِ الوجودِ ایاها من جهة تعلّقها[3] بغیرها، و

انی اظن ان جمیع العقلاء من شانهم ان لا یخفی علیهم هذا القدرُ من المعقولاتِ ، فمن

وَجَدَ نفسه من المقصّرین فی هذا المعنی فلیعلم انّها قد زاغت بسبب امرٍ وهمیٍ غلطه

وعلیه[4] بالریاضة التامّة والاستعانة بحسن التوفیق من الله تعالیٰ، انّه ولی الاجابة .

ولکن الاعتبار للاوصاف وتحقیق احوالها من اهمّ الاشیاء للباحث عن هذه المواقف .

وواجب الوجود علی جلاله انّما هو ذاتٌ لا یمکن ان یتصور الّا موجودة، فصفة[5]

الوجود عند العقل لها من ذاتها لا بجعل جاعلٍ . ولو کانت صفة الوجود معنی زائد علی

ذاته، لکانت فی ذاته من حیث هی تلک الذات الواجبة کثرةٌ . وقد سبق البرهان علی

ان واجب الوجود بذاته واحدٌ من جمیع جهاته ، لا کثرة فیه، بوجه من الوجوه[6] الّا الکثرة

الاعتباریة ولعلها غیر متناهیة بالعدد، والکثرة الاعتباریة لا تکثّر[7] بها الذات بوجه من

الوجوه). وبالجملة فان جمیع اوصاف واجب الوجود بذاته اعتباریةٌ لیس فیها وجودیٌ اصلًا.

---

[1] فی ع : لکانها ، [2] فی ع الناطقة [3] فی بص : تعقلها الغیرها ، [4] فی بص : غلبه [5] فی بص : قضیة وفی بمر : قصة [6] فی ع : الوجود ، [7] الزیادة فی بص وبمر ،

ولعلّ علّته[1] وجودی اعنی حصول صور المعقولات فی ذاته الّا انّها کلّها ممکنة الوجود ولوازمه ایّاه. والکلام فیه بسیط فی غیر (هذا[2]) الموضع فلیطلب من[3] هناک.

ولما عرفت ان الوجود امر اعتباری کالوحدة وسائر الاعتبارات، فقد عرفت العدم واحواله من حیث الاعتبار، وکیف یکون العدم وجودیّا، الّا ان العدم معنی معقول، وکل معنی معقول موجود[4] فی النفس، فماهیة العدم اعنی معناه موجودة فی النفس. ثم الکلام فی ان العدم هل هو معقول بالذات او بالعرض، غیر ما نحن فیه. والحقّ انّه معقول بالعرض.

وبعد ان تحققت هذه المعانی فاعلم انّ کلّ موجود ممکن الوجود له ماهیة عند العقل، یعقلها من غیر ان یقترن بها صفة الوجود، ویعقل معها انّ صفة الوجود لها (من غیرها[5]) واذا کانت صفة الوجود لها من غیرها، یلزم ان یکون صفة العدم لها عن ذاتها، والصفة التی للشیء عن ذاته قبل الصفة التی له من غیره، قبلیة[6] بالطبع، فصفة العدم للماهیات الممکنة الوجود قبل صفة الوجود بالطبع.

ونقول انه لا یمکن ان یکون ماهیة ممکنة الوجود علّة لوجود البتّة، اللهمّ الّا ان یکون معدّ[7]ومًا او واسطة او اشیاء اُخر مثل التی هی ممکنة الوجود. فان امکن فلیکن اسببًا فاعلیًّا الوجود ب، ومعلوم انّ ب تکون ممکنة الوجود، وکلّ ممکن الوجود لا یوجد الّا یصیر وجوده واجبًا من وجه آخر (فتکون[8]) واجبة الوجود، الّا انّ امکان الوجود

---

[1] فی ع: علة، وفی بر: عمل، [2] الزیادة فی بر، [3] فی ع: محذوفة، [4] فی بص: الّا ان العدم معنی معقول موجود فی النفس، فماهیة الخ، [5] ساقطة من بص [6] فی ع: قبلته [7] فی ع: مقداما [8] لا توجد هذه الزیادة فی احدی من النسخ الثلاثة الا ان المعنی یقتضیها، فلینظر،

لها من ذاتها، والمستفاد هو وجوبُ الوجود، فيكون اسبباً لوجوب وجود ب. وهذا المحالُ. فلا يجوز ان يكون ماهيةٌ ممكنةُ الوجود (علةً[1] لوجود)

وعلى هذا البرهان مباحثُ وشكوكٌ. منها انّ ا انّما صارت سبباً لوجوب وجود ب من حيث هى واجبةٌ، كما انّ النّار سببٌ لاحراقِ الخشب من حيث هى حارّةٌ[2]. ثمّ لا مدخل لسائرِ اوصافِ النّار فى الاحراق ولا تشاحّ[3] فى المثال. والجواب ان الحرارةَ هى سبب الاحراقِ، لا ذات النّار، الّا انّ الحرارةَ لا يمكن ان توجد الّا فى موضوعٍ[4] مثل النّار، فصار الاحراق مضافاً الى النّار من حيث هى[5] حاملةٌ للسبب الفاعلى، لا من حيث هى فاعلةٌ. ولو كانت (ذات)[6] النّار هى الفاعل (الفاعلة؟) لكان لجميع اوصافها مدخلٌ فى الاحراقِ، وخصوصاً الاوصاف[7] (للاوصاف؟) الذاتية واللازمةِ التى لا تنفك ذاتُ النّارِ عنها. وانّا[8] قلنا ان ذات ا من حيث هى واجبةٌ موجبةٌ لب. واذا قلنا من حيث هى واجبةٌ، كان الوجوبُ شرطاً فى كون ا علةً، لا نفس العلةِ. ففرق بين الشرطِ الذى به تكونُ العلةُ علةً، و(بين الشرطِ الّذى) هو العلةُ لنفسٌ[9] (فنفس؟) علة وجوب ب هى ذات ا باىّ شرطٍ كان. ثمّ هذا الشرط اعنى اعتبار وجوب[10] ا الذى لها من غيرها، لا يسلبُ[11] عنها اعتبار الامكان الّذى لها من ذاتها. وكيف يمكن سلب الاوصافِ اللازمةِ، فذاتُ ا التى هى ممكنةُ الوجود بشرط وجوبها علةٌ لوجوب ب، فيكون

---

[1] هذه الزيادة فى ع [2] فى ع: وحارة؟ [3] فى ع: لساح، فى بم: تشاح وفى بص: تشاح، (والصحيح تشاح مصدراً، كقولك لا مشاحة فى الاصطلاح) "سليمان"
[4] فى ع وبم: موضع [5] ساقطة من ع [6] الزيادة فى بص وبم [7] فى ع: ما وفى بم: اما، وبص مشتبها بين اما وانا، [8] الزيادة فى ع [9] فى ع: ولنفس؟ فى بص وبم: لنفس [10] فى بم: الا بسبب فى بص: الا تسبب؟

للامكان مدخلٌ فى تتميم الوجوب وافساده[1] الوجود. وكيف لا وهو من لوازم العلة الفاعلية، و له مدخلٌ فى تتميم ذاتها، فكيف فيما توجبه[2]، ولو كان اعتبار الامكان مسلوبًا عن ذاتها عند كونها واجبة الوجود، لكان يقدح فى هذا البرهان قدحًا. الّا انّ هذا الاعتبار لها من حيث انّها لا يمكن سلبه بوجهٍ من الوجوه.

فان قال قائل: او[3] يشكك متشكك[4] انّ وجوب ا هو علة وجوب ب، الّا انّ وجوب ا لا يمكن ان يوجد (الّا ويكون موضوعه[5]، كما انّ الحرارة هى علة الاحراق، لانّها لا يمكن ان يوجد) الّا فى موضوع، واذا كان وجوب ا علةً لوجوب ب، ثم ذات ا يلزمها[6] الامكان لا يكون للامكان الّذى هو لازم موضوع وجوب ا، مدخل فى تتميم الوجوب. فيكون الجواب انّ وجوب ا ليس هو شيئًا موجودًا فى الاعيان على ما تحققته، انما هو امر بحسب اعتبار العقل والامر الاعتبارى الموجود فى النفس، المعدوم فى الاعيان، كيف يكون سببًا لذاتٍ موجودة فى الاعيان (كالحركة حرارة النار[7]، فان حرارة النار موجودة فى الاعيان) ثم الاحراق الحاصل من الحرارة ليس هو امرًا وجوديًا، بل انما هو امر عدمىّ، وستعرف تفصيل هذا الكلام بعد هذا الفصل[8].

وايضًا فان كل (كان؟) وجوب ا الذى يظنّ[9] به انّه سببٌ لوجوبِ ب موجودًا فى الاعيان لكان لذات[10] ا التى هى موضوعه[11] مدخلٌ فى تتميم الوجوب، لانّ الفاعل المفتقر فى وجوده الى المادة لا يكون له فعلٌ الا بمشاركة المادة وما وجوب ا هى ذات ا، فيكون لذاتِ ا شركة

---

[1] فى ع: وفساد الوجود، و بمر: افسادة الوجود. [2] فى بمر: اذ [3] فى ع: متشكك [4] الزيادة فى بص وبمر. [5] فى ع: يلزم بها. [6] الزيادة فى بص [7] ولا فصل بعده فى احدى من النسخ، فذلك يدل على نقص فى آخر الرسالة [8] فى بص وبمركل، ولا توجد هذه الكلمة فى ع، والمعنى يقتضى انه كان. [9] فى ع: نظن [10] فى ع: بذات، و فى بمر وبص: ذات [11] فى ع: هو موضوعه،

فی تسمیم الوجوب، ویکون للازمہا[1] الذی ھو الامکان والعدم ایضاً شرکۃ وھذا محال. فقد بان ان جمیع الذوات والماھیات انما تفیض من ذات المبدء الاول الحق جل جلالہ علی ترتیب[2] (رو) فی سلسلۃ نظام، وھی کلھا خیرات[3] لا شر فیھا بوجہ من الوجوہ، انما الشر الذی ھو الذم[4] او لازمہ یحصل من ضرورۃ التضاد[4] علی ما (قد[5]) عرفت تفصیلہ. تعالی اللہ عما یقول الظالمون الملحدون علواً کبیراً. ولا حول ولا قوۃ الا بہ، و(ھو[6]) حسبی ونعم المعین. والحمد للہ الذی ھو المبدء الاول. وصلی اللہ علی سیدنا محمد وآلہ[7] الطیبین الطاھرین. تمت بعون اللہ وتوفیقہ.



[1] فی ع وبم: لازمہا [2] الزیادۃ فی بص وبم [3] فی بم: خراب [4] ھذہ العبارۃ تدل علی ان لھذہ الرسالۃ صلۃ برسالۃ الکون والتکلیف التی استدل فیھا علی ضرورۃ التضاد فی العالم، "سلیمان"
[5] الزیادۃ فی بص وبم [6] الزیادۃ فی بم [7] فی بم: محمد صاحب لواء الحمد والمقام المحمود. وتمت الرسالۃ فی الوجود من تصانیف الحکیم العلامۃ عمر بن ابراھیم الخیامی رحمہ اللہ، خامس من شہر ربیع الاول سنۃ ۱۰۹۱م

رسالہ فی کلیات الوجود

للحکیم عمر بن ابراہیم الخیامی

از کتبخانہ متحف بریطانی (برٹش میوزیم لائبریری) لندن

سید سلیمان ندوی

عکاسی کردہ طلبید و تصحیح و مقابلہ اش بپرداخت

اصل این نسخه

اصل این نسخه، نسخۂ ایست قدیمۃ الخط که در کتبخانۂ متحف برطانی لندره (برٹش میوزیم لائبریری) است، ونسخۂ آخر ازیں رساله در کتبخانۂ ملی بپاریس، در مجموعۂ روضۃ القلوب موجود است، چنانکه کریستن زن بآن نشان داده است، وپارۂ آخریں او راکه در نسخۂ مطبوعۂ ما پارۂ ہفتمیں است، کریستن زن وفریڈرک روزن نشر کرده اند، وما اورا بایں رساله مقابله کردیم، وبقید اختلافات نسختین پرداختیم،

نسخۂ متحف برطانی بر دو صفحه بخط قدیم وکهنه نوشته است، وپس ازیں دو صفحه عبارت باقیه را کاتب نسخه بر حاشیۂ صفحۂ دوم، باز ما بقی را بر حاشیۂ صفحۂ اولی نوشته تمام کرده است، بعض فقرات این حواشی را کرم خورده است، یا بفوتوغراف درست نیامده است، ازیں جهت افسوس میخوریم که در پاره ہاے سوم وچهارم وپنجم فقراتے چند ناخوانده بماند، وبجایش نقطه ہا نهاده شد، چشم داریم که دیده وران پاریس بدرستی چاره گری فرمایند،

رموز:- نسخۂ لندن، ل، ونسخۂ پاریس، پ،

"س"

رسالۃ عمر الخیامی فی کلیات الوجود

بسم اللہ الرحمن الرحیم

چنین گوید ابوالفتح عمر بن ابراہیم الخیامی کہ چوں مرا سعادتِ خدمتِ صاحب عادل فخر الملک ابن مؤید (؟) حاصل گشت، وقربت واختصاص داد بعالی مجلسِ خویش بہر وقت، از من یادگارے خواستے در علمِ کلیات، پس این جزوے بر مثالِ رسالتے، از بہر درخواستِ او املی (املا؟) کردہ شد، اگر اہل علم وحکمت انصاف بدہند کہ این مختصر مفید تر از جملہ مجلدات است، ایزد تعالیٰ مقصود حاصل گرداناد بمنہ وکرمہ، آغاز سخن،

۱- بدانکہ ہرچہ موجود است بجز ذاتِ باری یک جنس است، وآں جوہر است، وجوہر بدو قسمت است جسمیت وبسیط، ولفظہائے کہ بازائے معنی کلیات است اول لفظ جوہر است، وچوں آنرا بدو قسمت ثنی لفظے جسمیت، ولفظے بسیط، وموجوداتِ کلی را بیش ازیں سہ نام یعنی جوہر وجسمیت وبسیط نیست، ازان جہت کہ بجز ذات باری تعالیٰ موجود است ہمین است، وکلیات نوعے قسمت پذیر آید، ونوعے ناقسمت پذیر، انچ قسمت پذیر است جسمیت، وانچ ناقسمت پذیر است بسیط است، وقسمت پذیر وناقسمت پذیر متفاوت اند برتبت، انچ بسیط است از وجہ تفاوتِ رتبت دو نوع کلی است، نوعی را عقل گویند

و نوعے را نفس، و ایں ہر یک را بدہ ترتیب است،

اینچ کلی است و جزویات ایشاں را نہایت نیست، **اوّل عقل** فعّال است کہ معلول است

بنسبت با واجب الوجود، و علّت است جملہ موجودات را کہ زیر اوست، و مدبر است موجودات کلی را،

و **عقل دوم**، مدبّرِ فلک اطلس است، و **عقل سوم** مدبّرِ فلک افلاک است، و **عقل چہارم** مدبّرِ فلک

زحل است، و **عقل پنجم** مدبّرِ فلک مشتری است، و **عقل ششم** مدبّرِ فلک مریخ است، و **عقل ہفتم** مدبّرِ فلک

آفتاب است، و **عقل ہشتم** مدبّرِ فلک زہرہ است، و **عقل نہم** مدبّرِ فلک عطارد است، و **عقل دہم**،

مدبّرِ فلک قمر است، و ایں ہر عقلے را نفسے است، باز او کہ عقل بے نفس باشد و نفس بے عقل، و ایں

نفوس بر عقل چنانک مدبّر است، افلاک را محرّک کند، ہر یکے مرجرم فلک خویش را، اینچ نفس است محرّک است

بر سبیلِ فاعل، و اینچ عقل است محرکست بر طریقِ معشوقی، ازاں جہت کہ عقل برتبت برتر از نفس است و

شریفتر از نفس است، بداں سبب کہ بواجب الوجود نزدیکتر است،

۲۔ و ببا یدد انست کہ اینچ می گویم کہ نفس محرک فلک است بر طریقِ فاعل، و عقلی (عقل؟) محرّک

نفس است بر طریقِ معشوقی، ازاں جہت میگویم کہ نفس مشابہت می نماید بعقل، و می خواہد کہ در و رسد،

و از جہت ایں قصد ارادتی کہ نفس را بعقلست حرکات در فلک می آید، و آں حرکات، اجزاء فلکی را

مستوجب عدد می گرداند، . . . . . ماد باشد بواجب کہ کلی بود و عددِ کلی بے نہایتی واجب کند،

از بہر آنک ہر عددی کہ او را نہایت بود آں عدد جزوی بود، بداں سبب کہ عدد از دو صفت بیروں

نباشد، یا جفت بود یا طاق،

اکنون ببا ید دانستن کہ موجودات کلی کہ آں را دو است کہ ایشاں معلول واجب الوجود اند،

اوّل عقلِ فعّال است، آنگه نفس کل است، آنگه جسم کل است، و جسم بسه قسم است، افلاک و اُمّهات و موالید، و ایں ہر یکے قسمت پذیر اند، و اجزا ایشاں را نہایت نیست در کون و فساد، چنانک افلاک و انجم راکہ کون و فسادِ شان نیست در اجزاء، و زیرِ او اُمّہات است، اوّل آتش آنگہ ہوا، آنگہ آب آنگہ خاک و موالید کہ اوّلِ او جماد است آنگہ، نبات، آنگہ حیوان، و انسان ہم از جملہ حیوان است از وجہِ جنسیت امّا نوعِ پسین است، و از جہت نطق بر حیوان شرف دارد،

و ترتیبِ موجودات ہمچنین است کہ ترتیبِ حروف، کہ مخرج ہر حرفے از حرفے دیگر است کہ بالائے اوست، و ہر یکے از دیگر خاستہ است، چنانک چون مثلاً الف کہ مخرجِ او از ہیچ حرف نیست، از بہر آنک او علّتِ اوّل است جملہ حرفہا را، و برہانش آنک او را ماقبل نیست امّا مابعدش ہست، و اگر کسے ما را پرسد کہ اندک تریں عدد ہا کدام است، گوئیم کہ دو است، از بہر آنک یکے عددے نباشد، چہ عدد آں بود کہ آں را ماقبل بود، و مابعد بود، چنانک مثلاً گویند یکے در یکے جز یکے نہ باشد، و یکے در دو جز دو نباشد، و یکے در سہ ہمچنیں امّا دو در دو از جہت آں باشد، و جملہ عددہا ہمچنین است، پس واجب الوجود یکے است نہ از روے عددے بگفتیم کہ یکے نہ عدد باشد از بہر آنک او را ماقبل نیست، و علّم نخستین یکے واجب کند و معلولِ او عقل است، و معلولِ عقل نفس است و معلولِ نفس فلک است، و معلولِ فلک اُمّہات است، و معلولِ اُمّہات موالید است و انتہائے ہر یک بہ نسبت بازیر خویش علّت، انچ معلولِ چیزے است، لابد علّتِ چیزے دیگر است، و ایں قاعدہ را سلسلۃ الترتیب خوانند، و مردم را مردمی آنگہ درست شود کہ ایں سلسلۃ الترتیب بشناسد و

لہ از روے ؟

بداند که این جملهٔ ارباب متوسط اند، چونکه افلاک و امهات و موالید، وعلتِ وجوداو اند، نه از جنس او، از عزّ جل جلاله، اکنون چون ما شریفترین چیزے درآخر نفس وعقل یافتیم، معلوم شدکه ابتداء همان باشد، ومردم چون ابتداء وانتهاء بدانست، باید که نزدیکِ او درست شودکه نوع عقل ونفس و را جنس نفس وعقل یکیست، واین دیگر اربابِ متوسط است، وازاو بیگانه، وازایشان بیگانه نه، پس باید آهنگ بجنس خویش بود، تا ازهم گوهران خود دور نماند، زیراک عذابِ مقیم باشد، ومعلوم است که جنس را با بسائط هیچ مناسبتے نیست، وحقیقتِ ذاتِ مردم بسیط است، ناقسمت پذیر، وحدِ جسم آنست که او را طول وعرض وعمق بود، واعراضِ دیگر چون خط وسطح که بدو قائم میشوند، وحدِ بسیط آنست که مدرکِ اشیا است، وصورتِ علم را قابل است، واو نه نقطه است ونه خط ونه سطح ونه جسم ونه از جملهٔ اعراضِ دیگر، چون کمیت وکیفیت واضافت واین (و) متی ووضع وملک وآن یفعل وان (آن) ینفعل، ازین هیچ چیز نیست، امّا جوهریست بذاتِ خویش قائم، وبرهان آنک او جوهر است، آنست، که صورتِ علم بدو قائم است وعلم وعرض (وعلم عرض؟) است، وعرض بعرض (قائم نشود؟) . . . [۱] . . . وما (این) جوهر را از صفتِ اجسام هویت است، و ونفسس (دانستن) وبدین صفت گفتن مقصود تقرب است، که از اجسام بود، چه این تقرب نمی باید که ویرا بود که باخویش که آنگاه سبب هلاک و[۲]ے باشد،

۴- بدانک عقل بادراکِ معقولات بنفس خویش، ونفس را به حقیقتِ ادراکِ معقولات بعقل . . . . فرازی وبزرگی که از جملهٔ لوازمات نفس است . . . [۳] همیشه باعقل مشابهت میباید

[۱] ایزد، ۲ سطرے محو شده [۲] حروف این سطر زیرخط که بحاشیهٔ صفحهٔ دوم اصل است قدرے محو شده، وبدرستی خوانده نشد،
[۳] هرجاکه نقطه است حرفها خوانده نشد،

و برہان آنست . . . بر ہیچ عقل بوقت ادراک البتہ جسد (؟) بر . . . . . . خویش را از عقل
زیادت شمرد، بوقت ادراک . . . . . او تحمیق (؟) بود ہیچ حقیقی نہ باشد، و ایں مشابہت . . . . . است
و آثار او در محسوسات پدید می آید، بس تشریف تراست بے رعونت نیست بہ ہیچ خیال از رعونت (؟)
کہ ترکیب جسم از مادہ و صورت است و او . . . . او در کلیات نفس می دہد و در جزویات معلول
خویش را و اینکہ در؟ جزویات . . . . و بشرحش حاجت نیست، چنانک نفس کلی را نفس
می دہد، و استقس را استقس میدہد، و ہم موالید را و الد (موالید؟) . جز اوست. کل موالید را در کیفیت
در ترکیب . . . . . می دہد و ہم فلک و ہم استقس و ہم موالید (؟) میسر از اں دیگر جز و و . . . . .

۴ - بدانک قدما در جزویات چنیں نہ کردہ اند، از بہر آنک جزویات آیند و روند و (نا؟)
پائیدار باشند . . . . اجتہاد بکلیات کردہ اند، از بہر آنک کلیات ہمیشہ برجا باشند، و علیکہ بر
ایشاں دلالت کند پائے دار بود، و ہر کہ کلیات معلوم کرد، جزویاتش بہ ضرورت معلوم شود،

اکنوں بدانک کلیات پنج قسم است، جنس[۱] و نوع[۲] و خاصہ[۳] و فصل[۴] و عرض[۵]، و ایں ہر قسمے
بہ نفسِ خویش کلیست، چنانک مثلاً جنس لفظیست مکثر (؟) و کلی، کہ در برِ او (در زیر او؟)
کثرتِ کل افتد، چنانک جسم و جوہر کہ ہر یک بہ نفسِ خویش کلی اند، و د (؟) زیر یکے کثرت افتد، چنانک
مثلاً جوہر لفظے باشد کہ بر جملہ معلومات غیر باری تعالیٰ دلالت کند،

و جوہر نیز بدو قسمت است، نامی و غیر نامی، و نامی بدو قسمت است حیوان و غیر حیوان، و
حیوان نیز بدو قسمت است، ناطق و غیر ناطق، اکنوں ایں جائیگاہ جنسے می تواں یافت کہ دبالائی؟
آں نوع نوعے دیگر نیست، و آں حیوان ناطق است، آں دیگر انواع، متوسط اند، و انواع متوسط

هر یکے بہ نسبت زیرین (؟) خویش جنس اند، و بہ نسبت بالائے خویش نوع اند، و بداں جائیکہ نوع اند[1] جزو اند مر کلّ خویش را، و بداں جاکہ جنس اند کلّ اند (؟) مر جزو خویش را پس در میاں ہر یکے ہم کلّ و ہم جزو، و چنانک مثلاً جوہر کہ او جنس است مر نوع خویش را، و نوعِ او ناطق و غیر ناطق، اکنوں بدانک جوہر کلّی باشد کہ جنسے کہ موجود ست ہمہ جزو او باشد، و فصل کلّی باشد کہ بقوت او جنس را از جنس و نوع را انواع (از نوع ؟) جدا تواں کردن، و دیگر چیزہا ہم بریں قیاس،

و خاصہ عرضے باشد کہ وے را نہ بوہم، و نہ بعقل از جوہر خویش جدا تواں کردن، چنانک مثلاً تری از آب، کہ اگر تری از آب جدا کنی، آنگاہ نہ آب باشد، و گرمی از آتش، و خشکی از خاک، و لطافت از ہوا، و انچ بدیں ماند،

و عرض عام بہ نہ قسم است کمیّت و کیفیت، و اضافت و أین و متی و وضع و مِلک و أن یفعل و أن ینفعل، و ایں جملہ اعراض اند، و کمیّت چندی باشد، و کیفیت چگونگی، و اضافت نسبت کارے بہ کارے باشد، و أین کجائی باشد، و متی کیی باشد، و وضع نہادگی باشد، و مِلک اوررائی باشد، و أن یفعل کردگی باشد، و أن ینفعل کنندگی باشد، و ایں جملہ آنست کہ ہر حرکاتے و سکناتے کہ مدبر افلاک را و امہات را ..... کسی احات را بداند (؟) ..... جزویات باشد، و حرکات و سکنات ممکنات (؟) ..... چنانک باشد معلوم او گردد، و ایں سخن را ..... اولی تر آں باشد کہ مردم تفحص کند و باستناد (؟) خویش ..... کہ انچ مقصود است موقع ست (؟)،

---

[1] ایں عبارت در نسخہ نیست، مگر مقام اقتضائے آں میکند،
[2] حاصل مصدر راز "کی" ساختہ است، [3] در اصل "اوررائے" نوشتہ، گمان می بریم کہ اوررائی باشد، اے انچہ کہ چوں اوره (داے ابره) باشد، یعنی لباس بالا، میبذی در ہدایۃ الحکمۃ گوید: اما الملک ویقال لہ الجدۃ ایضا ہو حالۃ یحصل للشی بسبب ما یحیطہ، ککون الانسان متعمما و متقمصا، "س"

بدانک هر سخنے کہ گویند او...... خادم باشد کہ آں را امر گویند، وآں.... گوید بآنکس بود و اورا مأمور خویش دانستہ باشد، یا دل خواہی (؟)[1] باشد وآں چناں بود کہ کسے از راہ کہتری با کسی گوید کہ بالای او بود، یا قضیہ شرطی بود، وآں چناں باشد کہ کسے گوید اگر نہ چناں باشد چنیں بود، وقول متباین است وآں سخنے بود کہ او صورتے دیگر دارد، وتحقیقت آں سخن بود، وقول دیگر مشترک است چنانک مثلاً کہ لفظے باشد کہ آں لفظ بر دو معنی یا بیشتر دلالت کند،

۵- بدانک کارہا کہ از مردم بروں آید از دو چیز بروں نیست و ہر دو عرض است، اما حال[2] باشد اما ملکہ[2]، واما ملکہ، حال آں باشد کہ در مردے از تغیرے یا از سر شہوتے یا از سر دعوی حرکاتے و سکناتے پیدا آید، وایں از دو بروں نیست، یا پسندیدہ باشد یا ناپسندیدہ، چنانک مثلاً خشم و حقد کہ ہر دو ناپسندیدہ باشند، یا شفقت و محبت کہ ہر دو پسندیدہ باشند، و ہر چہ در رسید و زود برشد آں را حال خوانند، و ہر چہ دیرتر بماند آں را ملکہ خوانند، چنانک مردم بخواند و دیرتر کہ فراموش کند تا صفات پسندیدہ یا ناپسندیدہ کہ با مردم باند، ولیکن چوں معدوم شد آں ممکن بود، ہم عرض باشد بشرف مردم ہیچ تعلق ندارد.....

در اثبات **صانعِ عظمت کبریاؤہ** بباید دانست کہ ہر چہ مردم در آں اندیشہ تواں برد از سہ بیروں نیست، یا واجب باشد، یا ممکن، یا ممتنع، اما واجب (آں؟) چیز باشد کہ نشاید کہ نباشد، وچوں ممکن را اثبات کردی بضرورت واجب[3]

---

[1] واضع خواندہ نشد، ایں جا حرفے باید کہ مرادف سوال و دعا باشد، چنانکہ اصطلاح منطقیان است،

[2] در اصل مکرر است، شاید کہ ایں تکرار غلط باشد، [3] کذا،

وممتنع آں باشد کہ وجود او (نشاید کہ باشد[۱] وممکن آں باشد کہ وجود او) شاید کہ باشد وشاید کہ نباشد وچوں ممکن را اثبات کردی بضرورت ممتنع لازم شود، ازبہر آنک چوں گفتن چیزے ہست تو ہم خلق کہ وجود او ممتنع است، پس ایں چہ کہ بوجود او بہمہ طریقہا واجب است باری عز اسمہ باشد وانچ وجود او ممکن باشد ہرچہ موجود است بجز ذات باری تعالیٰ، وانچ ممتنع است وجود ممکن نباشد، واللہ اعلم،

۶۔ بدانک موجودات برد و قسم است، یکے واجب الوجود است، وآں باری تعالیٰ است ودیگر ممکن الوجود است، وآں دو نوع است، یکے جوہر وآں ہرآں موجودی کہ از موضوع مستغنی بود، ودوم عرض، وآں ہرآں موجودے بود کہ از موضوع مستغنی نباشد، وجوہر برد و قسم است یکے جسم ودیگر غیر جسم، واجسام در جسمیت برابراند ومتساوی، وآثار واجسام مختلف است، بعضی گرم است وبعضی سرد است، وبعضی نباتست وبعضی معدنست، وروا نبود کہ مقتضی آں آثار مختلف جسمیت مشترک بود کہ برلیست از اثبات صور وقویٰ در جسم، تا بسبب اختلاف درآں آثار پیدا شود، وحکما بعضے ازاں صور را خاصیت نام نہادہ اند، پس ہر آنکسے کہ آثار اجسام مخصوص بداند گرآں افعال صادر را صور نیست . . . . . . جود . . . . . . ہرآئینہ قوت را بمقدار عقل انسانی . . . . . .

کباشد (؟) بسبب غربتی آں بود، واما حکما . . . . معرفت آثار آں قوت علی . . . . .

ہیچ گونہ از و عجب ندارد، چہ ہمچنانک سنگ مقناطیس آہن می رباید، آتش را قوتیست کہ از یک شعلہ از وے صد ہزار چنداں کہ وی پیدا میشود ودرآں آتش ہیچ نقصان پیدا نیاید، واگر نہ آں استی

---

[۱] ایں عبارت در اصل نیست اما ظاہر کلام دلالت بریں میکند، مس،

که آتش دیده باشد و بسبب کثرت دیدن آن غرابت و تعجب زائل گشته است، واگرنه جرم آتش از همه غریب تر و عجیب تر است، و همچنانکه مردم از آتش آن فعل عجب ندارد، و داند که در آتش قوتیست که موجب احتراق و تسکین (تسخین ؟) است، همچنان باید که تصور کند که در جسم مغناطیس قوتیست که فعل او آهن ربودن است، و هر آنکس که این معنی بحقیقت تصور کند، از بسیار اشکالات خلاص یابد،

۷ - بدانکه کسانی که طالبان شناخت خداوند سبحانه و تعالی اند چهار گروه اند، اوّل متکلمانند که ایشان بجدل و حجتهای اقناعی راضی شده اند و بدان قدر پسنده کردند در معرفت باری[1] عزّ اسمه، و دوّم[2] فلاسفه، و حکما اند که ایشان با دلّهٔ عقلی صرف در قوانین منطقی طلب شناخت کردند، و بهیچ[3] ادلّهٔ اقناعی نه کردند، لیکن ایشان نیز بشرائط منطق وفا نتوانستن[4] کرد، و ازاں عاجز آمدند، سیّم[5] اسماعیلیان اند و تعلیمیانند که ایشان گفتند که طریق معرفت جز اخبار خبر[6] صادق نیست چه در ادلّهٔ معرفت صانع، (وجه)[7] ذات و صفات وے اشکالات بسیار[8] است و ادلّه متعارض[9]، و عقول دراں متحیر و عاجز، پس اولیٰ تر آں باشد که از قولِ صادق طلبند، چهارم اہلِ تصوف بودند[10] که ایشان بتفکر و اندیشه طلب معرفت[11] نکردند که بتصفیهٔ باطن و تهذیب اخلاق نفس ناطقه را از کدورت طبیعت و هیأت بدنی منزه کردند، چوں آں جوہر صافی گشت (و) در مقابلهٔ ملکوت افتاد، صورتهاے آں حقیقت[12] در آنجا نگه پیدا شود (بی[13]) هیچ شکے و شبهتے، و ایں طریق از همه بهتر است (چه معلوم شده است)[14] که هیچ کمال از حضرت

[1] پ :- خداوند [2] پ :- (شریف ؟) [3] پ :- و بهیچ گونه به ادلّهٔ اقناعی قناعت نه کرده اند، [4] پ :- نتوانستند بردن، [5] پ این لفظ ندارد [6] پ :- مخبر [7] چنانکه در نسخهٔ روزن است، [8] پ :- زیاد، [9] پ :- متعارف، [10] پ :- اند، [11] پ :- نه بتفکر و اندیشه طلب معرفت کردند، بلکه
[12] پ :- ایں تحقیقات، [13] این زیادت موافق پ ست، در اصل بجاے ایں "که" است،
[14] زیادت در پ ست،

خداوند مشغول[۱] نیست، و آنجا که منع و حجاب نیست، پس[۲] هر آنچ آدمی را نبود از کدورت طبع باشد، چه اگر حجب[۳] زائل شود و حائل (دو[۴]) مانع دور گردد، حقائق چیزها چنانک باشد پیدا شود، و سید عالم[۵] علیه افضل الصلوٰة والتحیة بدین اشارت کرده است و فرموده[۶] الا[۷] ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات فتعرضوا[۸] لها، تمت الرسالة بحمد الله تعالی و حسن توفیقه، وصلی الله علی سیدنا و نبینا محمد و آله الطیبین الطاهرین،



---

[۱] ب :- دریغ ، [۲] ب :- مگر هر آنچه هست آدمی را از جهت کدورت طبیعت باشد ، [۳] ب :- حجاب ، [۴] زیادت در ب است ، [۵] ب :- و سید علیه السلام ، [۶] از ب ساقط است ، [۷] در ب چنین است ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرضوا لها ،

[۸] ابوبکر احمد بن حسین بن علی بیهقی محدث نیشاپوری المتوفی ۴۵۸ھ این حدیث را بکتاب خود کتاب الاسماء والصفات باین طریق آورده است عن انس بن مالک رض عن رسول الله صلعم انه قال اطلبوا الخیر دهرکم کله و تعرضوا لنفحات رحمة الله تعالی، فان لله تعالی نفحات من رحمته یصیب بها من یشاء من عباده، و امام غزالی در رسالهٔ خود المنقذ من الضلال می آرد کما قال علیه السلام ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرضوا لها ، (ص ۵ مطبوعهٔ مطبعهٔ میمنیه مصر) و بوعلی سینا هم او را در رسالهٔ تفسیر سورهٔ فلق آورده است ، "س"

(٦)

ميزان الحكم

او

رسالة في معرفة مقداري الذهب والفضة

للحكيم عمر بن ابراهيم الخيامي

اخرجه السيد سليمان الندوي من كتاب ميزان الحكمة

لعبد الرحمن الخازني الموجود في مكتبتي جامع بمبائي

والمكتبة الآصفية بحيدرآباد الدكن

أصول هذه الرسالة

من مشاهير حكماء القرن الخامس، ومعاصري الخيامي عبد الرحمان الخازن او الخازني مولى الشيخ العميد القاضي ابي الحسن علي بن محمد الخازني كانت له منزلة سامية عند السلطان سنجر السلجوقي (سنة ٥١١ سنة ٥٥٢هـ) وضع له زيجا سماه الزيج السنجري كما ذكره البيهقي في كتابه تتمة صوان الحكمة، وله كتاب جليل في صناعة موازين الفلزات وصنعة موازين الماء، سماه ميزان الحكمة، وذكر في مبتدئه انه تولى جمعه وتدوينه مما اشار اليه الحكماء المتقدمون وبسطه المتاخرون في شهور سنة خمس عشرة وخمسمائة، والكتاب يحتوي على مقدمة وثماني مقالات

١- ولهذا الكتاب نسختان بالهند، احدىهما وهي اقدمهما واصحهما في مكتبة جامع بمبائي، كتبها ابو نصر احمد بن محمد العراقي فرغ منه صبيحة يوم الجمعة غرة ربيع الآخر سنة خمس وثمانين وخمسمائة، وفي اليوم الثاني والعشرين من تيرماه القديم سنة ٥٥٤ يزدجردية بساحل بحر عمان في موضع نقال، وقد كتب تحته من بعد سطر الاحد الثالث عشر من شعبان سنة ستة وثمانين وخمسمائة باصفهان فيظهر منه ان النسخة كتبت في عصر لم يبعد عن عصر المصنف الا مقدار نحو ثلثين او اربعين سنة تقريبا،

٢- والنسخة الثانية لهذا الكتاب في المكتبة الآصفية بحيدرآباد الدكن، كتبها احمد بن مكي الشيرازي سنة ١٠٣٣هـ وهي كثيرة الخطأ، ورقمها (١٢٥) في الرياضيات العربية، وفيها سقطات وبياضات

وقد نشر الفاضل الروسی خانیکوف بعض اجزائه الاولی، فی المجلة الاسیاویة الامریکانیة سنة ١٨٥٦م

وقد اتی المصنف فی المقالة الرابعة من کتابه میزان الحکمة، برسائل فی اوزان الفلزات

المیزان الهوائی والمائی لعدة من الحکماء، ومنهم عمر بن ابراهیم الخیامی فله فیها رسالة فی میزان الماء

المطلق، دمجها الخازنی فی الباب الخامس من المقالة الرابعة من کتابه هذا،

٣- وتوجد نسخة لهذه الرسالة ناقصة النصف فی مکتبة غوتا بالمانیا، نشرها المستشرق

الالمانی فویدرخ روزن فی اخر نسخة الرباعیات المطبوعة بمطبعة کاویانی ببرلین سنة ١٩٢٨م

وهذه الرسالة هی التی ذکرها مترجمو الخیامی وسماها بعضهم میزان الحکم واخر رسالة

فی معرفة مقداری الذهب والفضة،

وانی طلبت نقل هذه الرسالة خاصة من حیدراباد الدکن، وبمبائی، فاما انی نقلها الصحیح

من المکتبة الآصفیة، فاوبه اخونا العزیز عبد القدوس الندوی، المشتغل فی دائرة المعارف

بحیدراباد الدکن، وصورتها الفوطوغرافیة من بمبائی اعتنی بها اخونا الاستاذ سعید رضا الندوی

معلم العربیة فی کلیة القدیس زیویر فی بمبائی، فشکرا لهما خالصا من اخیهما، وقمت بمقابلة هذه النسخ

وجعلت عمودها الذی اعتمدت علیه نسخة بمبائی العتیقة القلیلة الخطأ،

رموز النسخ:-

ب نسخة جامع بمبائی،

ح نسخة مکتبة حیدراباد الدکن،

غ نسخة غوتا المطبوعة الناقصة،

اما نسخة خانیکوف الخطیة فلم اجد لها اثرا، فلعلها فی تبریز حیث کان سفیرا روسیا،

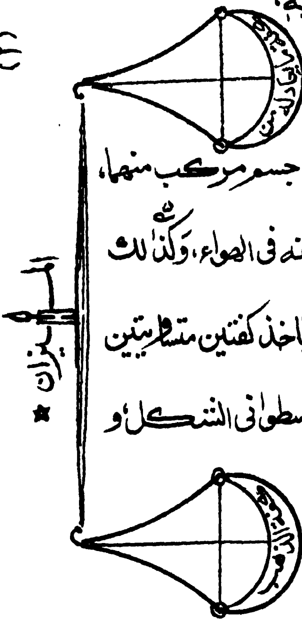
"س"

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب الخامس فی میزان الماء المطلق[1] للامام عمر الخیامی، والعمل به، والبرهان علیه

اذا کانت الکفتان او احدىهما فی الماء، والقول فیه یدور علی اربعة فصول،

الفصل الاول فی صنعة[2] المیزان والوزن به،



قال الامام[2] عمر بن ابراهیم الخیامی، اذا اردت ان تعرف مقدار کل واحد من الذهب والفضة فی جسم مرکب منهما، اخذنا[3] مقدارا[4] من الذهب الخالص ونعرف[5] وزنه فی الهواء، وکذلك[6] ناخذ فضة خالصة ونعرف وزنها الهوائية[7]، ثم ناخذ کفتین متساویتین متشابهتین[8] فی میزان له عمود متشابهة[9] الاجزاء اسطوانی الشکل، و نضع الذهب فی احدی الکفتین فی الماء وفی الکفة الاخری ما یثقلها، وکذلك نضع الفضة فی احدی الکفتین فی الماء وفی الکفة الاخری ما یثقلها، ونعرف مقداره[9] ونسبة وزنه[10] الهوائی الی وزنه

---

[1] ح: صفة، [2] غ: ابو الفتح عمر، ح: ابو حفص عمر، وکلاهما محذوف من ب، وکنیته المعروفة ابو الفتح و ابو حفص لا یعرف، [3] غ: نخذ، [4] غ: تعرف، [5] العبارة مختلطة فی غ، [6] کذا فی الاصل وفی ح: الهوا، و فی غ: فی الهواء، والصحیح ان یکون الهوائی [7] غ: من وفی ح: من اوزان وهو ظاهر الخطأ، [8] ح: متساویة متشابهة، [9] ح: مقدارها، [10] ح: وزنها، ★ هذا الشکل لا یوجد الا فی ح،

المائی، ونجعل العمود موازیًا للافق ونعرف مقداره، ثم نعرف نسبة وزنها الهوائی الی وزنها المائی. ثم نأخذ[1] المرکب ونعرف وزنه الهوائی الی وزنه المائی، فان کانت النسبة مثل نسبة وزن الذهب الهوائی الی وزنه المائی، فان المرکب هو من الذهب الخالص، لا شیٔ فیه من الفضة، وان کانت النسبة مثل نسبة الفضة، فان المرکب هو من الفضة، لا شیٔ فیه من الذهب، وان کانت النسبة فیما بینهما، فحینئذٍ یکون الجرم مرکبا بینهما[2]،

الفصل الثانی فی[3] معرفة ما فی الجرم الممتزج من الذهب والفضة بالبرهان الهندسی[4]

ووجه[5] تعرف مقدار کل واحد منهما[6] ان نضع[7] نسبة الوزن الهوائی للمرکب الی وزنه المائی کنسبة اب[8] الی حد، واب منهما الوزن الهوائی، ونفرض مقدار الذهب اه فیکون اه وزن الذهب الهوائی، ووزنه المائی حر، فیکون هب وزن الفضة الهوائی، ورد[9] وزنها المائی ومعلوم ان نسبة اه الی حر اصغر من نسبة اب الی حد[10]، لان الذهب فی الماء اثقل من المرکب منه ومن الفضة علی ما یتکفل برهانه صاحب العلم الطبیعی، ونسبة هب[11] الی رد اعظم من نسبة اب الی حد، لان الفضة فی الماء اخف من المرکب منه[12] ومن الذهب، ونجعل نسبة هح الی رد کنسبة اه الی حر[13] فباضطرار یکون هح[14] اصغر من هب، ونسبة اه الی حر کنسبة هح الی رد، فیکون نسبة جمیع اح الی جمیع حد کنسبة اه الی حر، کما تبین[15] فی خامسة

[1] العبارة ساقطة من غ، [2] غ: بینهما، [3] ح: فی الجرم الممتزج [4] غ: ان تعرف، [5] غ: بالوزن الهوائی، [6] العبارة مختلفة فی نسختی ح وغ والصحیح ما فی ب، الذی اخترناه، [7] العبارة ناقصة فی غ، [8] غ: رک، [9] غ: حک، [10] ح: هح، [11] غ: منها وهو الصحیح، [12] غ: حک، [13] غ: رب، [14] غ: بین،

الاستقصات[1]، ونسبة اه الى ح ز معلومة. فيكون نسبة اح الى حد معلومة، وحد معلوم فيكون اح معلومًا وحب الباقي معلومًا، ونسبة هج[2] الى زد معلومة، وكذلك نسبة هب الى زد معلومة، فيكون نسبة هب الى ه ح معلومة، وكذلك الى حب، وحب معلوم فيكون هب[3] معلومًا، وهو مقدار الفضة. وهذه اشياء برهنت[4] في المعطيات[5]. ونضع لهذا امثالا لكي يكون اسهل. ليكن نسبة الوزن الهوائي للفضة الى وزنه[6] المائي كنسبة عشرة الى عشرة ونصف، ونسبة وزن الذهب الهوائي الى وزنه المائي نسبة[7] عشرة الى احد عشر، واخذنا مقدارا مركبا بينهما، ووزناه في الماء[8] فكانت[9] عشرة وثلثة ارباع[10]، ونسبة عشرة الى عشرة وثلثة ارباع اعظم من نسبة عشرة الى احد عشر واصغر من نسبة عشر الى عشرة ونصف، فعلمنا انه بالحقيقة مركب بينهما، ونحن من[11] وراء تعرف مقداريهما فيه، فنفرض مقدار اب من المثال المقدم عشرة ومقدار حد عشرة وثلثة ارباع، و اه مقدار الذهب بالفرض ولا نعلم عدده، وح ز مقدار وزنه المائي، وقد قلنا ان نسبة اح[12] الى حد كنسبة اه الى ح ز[13]، ونسبة اه[14] الى ح ز كنسبة عشرة الى احد عشر فيكون نسبة اح الى حد كنسبة عشرة الى احد عشر،

1 غ: الاصول، وهما واحدة، يراد بهما تحرير اقليدس، راجع اخبار الحكماء للقفطي ترجمة اقليدس، 2 غ: ح ه، 3 غ: ح ب، 4 غ: تبرهنت 5 ح: المعظمات، وهو تصحيف فان كتاب المعطيات من كتب اقليدس وشرحه المحقق الطوسي، 6 غ: وزنها، 7 غ: كنسبة 8 غ: الهواء 9 غ: فوجدناه، 10 في ح بعده: ووزناه في الماء فوجدناه عشرة 11 العبارة ساقطة من غ، وفي ح بياض، 12 في غ: اح، اه، 13 انتهت نسخة غ و تا الى هنا، 14 بياض في ح،

وقد كنا وضعنا حد عشرة وثلثة ارباع، فضرب عشرة في عشرة وثلثة ارباع ونقسم المبلغ على احد عشر فيخرج[1] تسعة وسبعة عشر جزءاً من اثنين وعشرين جزءاً من واحد وهو اح، فيكون حب لباقي خمسة اجزاء من اثنين وعشرين جزءاً، ونسبة هب الى زد كنسبة عشرة الى عشرة ونصف، لانها نسبة وزن الفضة الهوائي الى وزنها المائي كما فرضناه اولاً، ونسبة هح الى زد كنسبة عشرة الى احد عشر، فاذا كان زد عشرة ونصف يكون هب عشرة، واذا وضعنا زد احد عشر[2] يكون هب بنسبة احد عشر الى عشرة ونصف كنسبة اي شيء الى عشرة، نضرب احد عشر في عشرة ونقسم المبلغ على عشرة ونصف، يخرج عشرة وعشرة اجزاء من احد وعشرين، فاذا كان زد احد عشر يكون هب عشرة وعشرة اجزاء من احد وعشرين، فيكون هح عشرة وحب الباقي عشرة اجزاء من احد وعشرين وقد كان حب بالمقدار الذي وضعنا به حد عشرة وثلثة ارباع، وهو خمسة اجزاء من اثنين و عشرين، فنسبة خمسة اجزاء من اثنين وعشرين الى عشرة اجزاء من[3] احد وعشرين كنسبة اي شيء الى عشرة وعشرة اجزاء من احد وعشرين، فنضرب عشرة وعشرة اجزاء من احد وعشرين في خمسة اجزاء من اثنين وعشرين ونقسم المبلغ على عشرة اجزاء من احد وعشرين فيخرج[4] خمسة وهو مقدار الفضة، اذ هو هب، وقد كنا فرضنا هب مقدار الفضة، ومهما علمنا هب فالمقادير[5] الباقية معلومة[6]، وذلك ما اردنا ان نبين،

وينبغي ان تكون الصنجات التي يزن[7] بها هذه الاجرام في الهواء والماء من جنس واحد اما من حديد واما من غيره، حتى لا يقع بسبب اختلافها[8] تفاوت، مع انه يمكن ان يقع لسبب

[1] سقط ما قبله من ح [2] في ح سقطت، [3] ح: الى، [4] ح: فمبلغ [5] ح: فالمقدار الباقية [6] ساقطة من ح [7] في ح: يوزن وهو اصح، [8] في ح سقطة،

اختلاف اشكال الاجرام تفاوت، الا انه قليل لا يحس به، وان اراد الانسان ان يحتاط فيه يشق عليه الامر فى ذلك خاصة فى الاوزان اليسيرة،

الفصل الثالث فى معرفة ما فى الجرم الممتزج من الذهب والفضة بالجبر والمقابلة نستخرجه[1] بطريق أخر، فانه ربما يكون اسهل فى الحساب، نفرض آ الذى هو وزن الذهب الهوائى شيئاً، فيكون هب عشرة الا شيئاً وح ز شئ وعشر شئ، لان نسبة آ الى ح ز كنسبة عشرة الى احد عشر كما قلناه مراراً، وهب[2] عشرة الا شيئاً ونسبته الى ز د كنسبة عشرة الى عشرة ونصف، كما قلنا فى نسبة وزنى[3] الفضة فنضرب عشرة ونصف فى عشرة الا شيئاً يبلغ مائة وخمسة الا عشرة اشياء، فنقسمه على عشرة، يخرج عشرة ونصف الا شيئاً ونصف عشر شئ و هو ز د، وقد كان ز د عشرة وثلثة ارباع الا شيئاً وعشر شئ[4] لعدل عشرة ونصف الا شيئاً ونصف عشر شئ، فنجبر ونقابل من كلا الجانبين يكون عشرة وثلثة ارباع وشئ ونصف عشر شئ يعدل عشرة ونصف وشيئاً وعشر شئ[5] فنقاص اعنى نسقط المجانسة من كلا الجانبين، يبقى ربع عدد يعدل نصف عشر شئ، فالشئ الواحد يعدل خمسة اعداد، وهو مقدار الذهب، ومقدار جميع المركب عشرة فيبقى مقدار الفضة خمسة، وح ز وزن الذهب المائى، فيكون خمسة ونصف، لان نسبة عشرة الى احد عشر نسبة خمسة الى خمسة ونصف، وز د وزن الفضة المائى فيكون خمسة وربع، لان نسبة خمسة

[1] ح: ليستخرجه بطريق الجبر، [2] فى ح سقطة، [3] ح: وزن، [4] ح: يعدل، [5] سقطات وبياضات فى ح،

الى خمسة وربع كنسبة عشرة الى عشرة ونصف، وجميع ذلك عشرة وثلثة ارباع فيجاوب[1] الحق و الحساب عند الامتحان، وذلك ما اردنا بيانه،

الفصل الرابع في المركبات من ثلثة جواهر فما فوقها، وعلى هذا يقاس كل جوهر بين مختلطين[2] كيف[3] ما كانا، واما اذا كانت الجواهر ثلثة فما فوقها، فما تنصب لذلك انتصاباً ثانياً، فان ما ينسب منها الى بعض القدماء فهو خطأ لو لم يكن الخطاء وقع من جهة النقل او من جهة النسخة التى شاهدتها، والاحتياط عندى فى الوزن فى الماء ان يوضع الكفة التى فيها الجوهر فى الماء، ويخلى[4] الثانية فى الهواء ويوضع الصنجات فيها حتى يوازى عمود الميزان سطح الافق، وينبغى ان تكون الاوزان كلها فى ماء واحد على نسق واحد حتى لا يقع تفاوت، وحديث الميزان المعد لهذا الباب[٤] قلما يخلو عن الخطاء الواقع بسبب المياه المختلفة، وكل ماء قارب فى اللطافة ماء الرصد[5] قل الخطاء فيه،



[1] ح: فيجارب، والصحيح فيجاوب، [2] ح: مختلفين، [3] سقطة فى ح، [4] وفى ح زيادة: فينبغى ان لا يعتمد عليه فانه معمى، انه تخمين، [5] ماء الرصد ماء المطر، قال فى لسان العرب والرصد والرصد المطر ياتى بعد المطر، او المراد من الرصد التجربة، كما جاء فى ميزان الحكمة للخازنى مراراً،

نسخهٔ جدیده

رباعیات خیام

که

اصلش در سنه ۹۱۱ھ بخط کاتب شهیر سلطان علی الکاتب المتوفی سنه ۹۱۹ھ استنساخ یافت
واکنون در کتبخانه الاصلاح، دیسنه، ضلع پٹنه موجود است،

به

نسخ و تصحیح

سید سلیمان ندوی

در مطبع معارف اعظم گڈه چاپ شد،

سنه ۱۳۵۱ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نسخۂ جدیدۂ رباعیاتِ خیّام

(صفحۂ اولیٰ ازین نسخہ، کہ در و دو رباعیات باشند تلف شدہ است،)



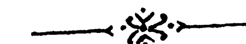
چوں عدہ نمی شود کسے فردا را | حالی خوش دار ایں دلِ شیدا را
می نوش بنورِ ماہ، ای ماہ کہ ماہ | بسیار برآید و نیابد ما را ۱



از آتشِ ما دود کجا بود آنجا | وز مایۂ ما سود کجا بود آنجا
آنکس کہ مرا نام خراباتی کرد | در اصل خرابات کجا بود آنجا ۲



برخیز و بیا بیاز بہرِ دلِ ما | حل کُن بجمالِ خویشتن مشکلِ ما
یک کوزہ می بیار تا نوش کنیم | زاں پیش کہ کوزہا کنند از گلِ ما ۳



چوں فوت شوم بیادہ شوئید مرا | تلقین زشراب و جام گوئید مرا ۴

خواهید که روزِ حشر یابید مرا | از خاکِ درِ میکده جوئید مرا



ای آنکه گزیدهٔ جهانی تو مرا | خوشتر ز دل و دیدهٔ و جانی تو مرا
۵
از جان صنما عزیزتر چیزی نیست | صد بار عزیزتر از آنی تو مرا



امشب بر ماست که آورد ترا | وز پرده بدین دست که آورد ترا ۶
نزدیک کسی که بی تو بر آتش بود | چون باد همی جست که آورد ترا



ای خواجه یکی کام روا کن ما را | دم در کش و در کارِ خدا کن ما را
۷
ما راست رویم لیک تو کج بینی | رو چارهٔ دیده کن رها کن ما را



ب

در راهِ نیاز هر دلی را دریاب | در کوی حضور مقبلی را دریاب
۸
صد کعبهٔ آب و گلِ بیک دل نرسد | کعبه چه روی برو دلی را دریاب



چندان بخورم شراب کین بوی شراب | آید ز تراب چون شوم زیرِ تراب
۹
تا بر سرِ خاکِ من رسد مخموری | از بوی شرابِ من شود مست و خراب

۱۰
مائیم و می و مطرب و این کنج خراب — جان و دل و جام و جامه پر درد شراب[۱]
فارغ ز امید رحمت و بیم عذاب — آزاد ز خاک و باد و ز آتش و آب

ت

۱۱
در میکده ذکر باده چون اسم منست — رندی و پرستیدن می قسم منست
من جان جهانم اندرین دیر مغان — این صورت کون جملگی جسم منست

۱۲
از منزل کفر تا بدین یک نفس است — وز عالم شک تا بیقین یک نفس است
این یک نفس عزیز را خوش میدار — کز حاصل عمر ما همین یک نفس است

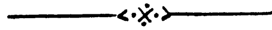
۱۳
دل سر حیات را کماهی دانست — در موت هم اسرار الهی دانست
اکنون که تو با خودی ندانستی هیچ — فردا که ز خود روی چه خواهی دانست

۱۴
می خوردن و شاد بودن آیین منست — فارغ بودن ز کفر و دین دین منست
گفتم بعروس دهر کابین تو چیست — گفتا دل خرم تو کابین منست

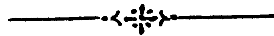
---

[۱] کذا (دُرد شراب؟)

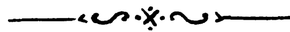
ساقی چو زمانه در شکستِ من و تست
دنیا نه سراچهٔ نشستِ من و تست
۱۵
گر زانکه بدستِ من و تو جام می است
میدان بیقین که حق بدستِ من و تست



نه لائقِ دوزخم نه در خوردِ بهشت
ایزد داند گلِ مرا از چه سرشت
۱۶
چون کافرِ درویشم و چون قحبهٔ زشت
نه دین و نه دنیا و نه امیدِ بهشت



امروز که نوبتِ جوانیِ منست
می نوشم از آنکه کامرانیِ منست
۱۷
عیبش مکنید اگر چه تلخست خوشست
تلخست از آنکه زندگانیِ منست



کُنهِ خردم در خورِ اثباتِ تو نیست
و اندیشهٔ من بجز مناجاتِ تو نیست
۱۸
من ذاتِ ترا بواجبی کی دانم
دانندهٔ ذاتِ تو بجز ذاتِ تو نیست



دوری که درو آمدن و رفتنِ ماست
او را نه نهایت نه بدایت پیداست
۱۹
کس می نزند دمی درین معنی راست
کین آمدن از کجا و رفتن بکجاست



جز حق حکمی که حکم را شاید نیست
حکمی که ز حکمِ حق فزون آید نیست
۲۰
هر چیز که هست آنچنان می باید
آن چیز که آنچنان نمی باید نیست

تا هشیارم طرب ز من پنهانست | چون مست شدم در خردم نقصانست
حالیست میانِ مستی و هشیاری | من بندهٔ آن که زندگانی آنست

۲۱

عمری بگل و باده بر تسیم بگشت | یک کارِ من از دورِ جهان از نگشت
از می چو نشد هیچ مرادی حاصل | از هر چه گذشتیم گذشتیم گذشت

۲۲

بسیار دویدیم بگردِ در و دشت | اندر همه آفاق بگشتیم بگشت
از کس نشنیدیم که آمد زین راه | راهی که برفت راه رو، باز نگشت

۲۳

چون لاله بنوروز قدح گیر بدست | با لاله رخی اگر ترا فرصت هست
می نوش بخرمی که این چرخ کهن | ناگاه ترا چو خاک گرد اندیست

۲۴

دیریست که صد هزار عیسیٰ دیدست | طوریست که صد هزار موسیٰ دیدست
قصریست که صد هزار قیصر بگذاشت | طاقیست که صد هزار کسریٰ دیدست

۲۵

بسیار بگشتیم بگردِ در و دشت | یک گشت من از کارِ جهان نیک نگشت
در ناخوشیِ زمانه باری عمرم | گر خوش نگذشت باری خوش خوش بگذشت

۲۶

بتخانه و کعبه خانهٔ بندگیست — ناقوس زدن ترانهٔ بندگیست
۲۷
محراب و کلیسیا و تسبیح و صلیب — حقا که همه نشانهٔ بندگیست



ای دل چو نصیبِ تو همه خون شدنست — واحوالِ تو هر لحظه دگرگون شدنست
۲۸
ای جان تو درین تنم چه کار آمدهٔ — چون عاقبت کارِ تو بیرون شدنست



می بر کفِ من نه که دلم در تابست — وین عمرِ گریزپای چون سیمابست
۲۹
برخیز که بیداریِ دولت خوابست — دریاب که آتشِ جوانی آبست



روزی که بود اِذَا السَّمَآءُ انْشَقَّتْ — واندم که بود اذا النُّجُومُ انْکَدَرَتْ
۳۰
من دامنِ تو بگیرم اندر عرصات — گویم صنما بایّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ



هر دل که در و مهر محبت بسرشت — خواه اهل سجاده باش خواه اهل کنشت
۳۱
در دفترِ عشق هر کرا نام نوشت — آزاد ز دوزخ است و فارغ ز بهشت



هر سبزه که بر کنارِ جوی رستست — گوئی ز لبِ فرشته خوی رستست
۳۲
تا بر سرِ سبزه پا بخواری ننهی — کان سبزه ز خاکِ ماه روی رستست

خاکی که به زیر پای هر حیوانیست
زلفِ صنمی و عارضِ جانانیست
۳۳
هر خشت که بر کنگرهٔ ایوانیست
انگشتِ وزیری و سرِ سلطانیست

سرّ دو جهان در قدحِ مستانست
خورشیدِ ازل جامِ میِ تابانست
۳۴
این نکته که در جانِ جهان پنهانست
در شیشهٔ می اگر بدانی آنست

چون آمدنم بمن نبُد روزِ نخست
وین رفتنِ بی مراد عزمیست درست
۳۵
برخیز و میان به بند ای ساقیِ چست
کاندوهِ جهان به می فرو خواهم شست

چندین غمِ بی حسرتِ دنیا چیست
هرگز دیدی کسی که جاوید بزیست
۳۶
این یک نفسی که در تنت عاریتست
با عاریتی عاریتی باید زیست

چون دیر بنوروزِ رخِ باده نشست
برخیز و بجامِ باده کن عزم درست
۳۷
کین سبزه که امروز تماشاگهِ تست
فردا همه از خاکِ تو برخواهد رست

چون آب بجویبار و چون باد بدشت
روزی دگر از عمرِ من و تو بگذشت
۳۸
هرگز غمِ دو روزه نخواهم خوردن
روزیکه نیامدست و روزیکه گذشت

۳۹

در پردهٔ اسرار کسی را ره نیست — زین تعبیه جان هیچکس آگه نیست
جز در دل خاک هیچ منزلگه نیست — می خور که چنین زمانها کوته نیست



۴۰

درنای قرابه غلغل می چه خوشست — وین زاری زار نالهٔ نی چه خوشست
در بربت دلفریب و درسری ناب — فارغ ز غم زمانه هی هی چه خوشست



۴۱

یک جرعهٔ می ز ملک کاوس به است — وز تخت قباد و ملکت طوس به است
هر ناله که عاشقی بر آرد بسحر — از نعرهٔ زاهدان سالوس به است



۴۲

می خوردن من نه از برای طربست — نه از بهر فساد و ترک دین و ادبست
خواهم که به بیخودی بر آرم نفسی — می خوردن و مست بودنم زین سببست



۴۳

خیّام که خیمهای حکمت میدوخت — در کورهٔ غم فتاد و ناگاه بسوخت
مقراض اجل طناب عمرش ببرید — دلّال اجل برایگانش بفروخت

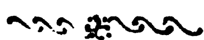


۴۴

گویند[ل] مرا که دوزخی باشد مست — قولیست خلاف دل در و نتوان بست

ل (نسخہ مین یہ رُباعی دوبارہ لکھ گئی ہے)

گر عاشق و میخواره بود و زخ باشند | فردا بینی بهشت را چون کفِ دست



گویند مرا بهشت با حور خوشست | من میگویم آبِ انگور خوشست
۴۵
این نقد بگیر و دست از نسیه بدار | کاوازِ دهل شنیدن از دور خوشست



چون چرخ ز فلک هیچ بکامِ تو گشت | خواهی تو فلک هفت شمر خواهی هشت
۴۶
هرگز غمِ دو روز مرا گرد نگشت | روزیکه نیامدست و روزیکه گذشت



می گرچه بشرع زشت نام است خوشست | چون از کفِ شاهد و غلام است خوشست
۴۷
تلخ است و حرام است و خوشم می آید | دیریست که تا هرچه حرام است خوشست



چون نیست حقیقت و یقین اندر دست | نتوان بامید شک همه عمر نشست
۴۸
هان تا ننهیم ساغرِ باده ز دست | در بیخبری مرد چه هشیار و چه مست



نیکی و بدی که در نهادِ بشر ست | خیرے و شرے که در قضا و قدر ست
۴۹
با چرخ مکن حواله کو نیز چو تو | چرخ از تو هزار بار بیچاره تر ست



گویند مخور باده که شعبان نه رواست — نه نیز رجب که آن مهِ خاصِ خداست
۵۰
شعبان و رجب ماهِ خدا است و رسول — ما می رمضان خوریم کان خاصهٔ ماست



ترکیبِ پیاله که درهم پیوست — بشکستنِ آن روا نمی دارد مست
۵۱
چندین سر و پای نازنینانِ جهان — از مهر کهِ پیوست و بکینِ که شکست



آباد خرابات ز می خوردنِ ماست — خونِ دو هزار توبه در گردنِ ماست
۵۲
گر من نکنم گناه، رحمت که کند — آرایشِ رحمت از گنه کردنِ ماست



زان باده که روح را حیاتی دگر است — پر کن قدحی گرچه ترا دردِ سر است
۵۳
بر نه بکفم که کارِ عالم سمر است (افسانه) — بشتاب که عمرت ای پسر برگذر است



در فصلِ بهار اگر بتِ حور سرشت — پر می قدحی بمن دهد بر لبِ کشت
۵۴
هر چند به نزدِ عامه این باشد زشت — از سگ بترم اگر کنم یادِ بهشت



ای دل چو زمانه میکند غمناکت — ناگه برود ز تن روانِ پاکت
۵۵
بر سبزه نشین و خوش بزی روزی چند — زان پیش که سبزه بردمد از خاکت

آن باده که قابل صُوَر هاست بذات ۵۶ گاهی حیوان می شود و گاه نبات
تا ظن نبری که نیست گردد هیهات موصوف بذاتست اگر نیست صفات



عمریست که مدّاحیِ می وردِ منست ۵۷ واسبابِ می است هرچه در گردِ منست
زاهد اگر استادِ تو عقلست انجا خوش باش که استادِ تو شاگردِ منست



ای آمده از عالم روحانی تفت ۵۸ حیران شده در چهار و پنج و شش و هفت
می خور که جز جوانی اندر گل خفت کم خور غمِ عالمی که چون رفتی رفت



در صومعه و مدرسه و دیر و کنشت ۵۹ ترسنده ز دوزخ اند و جویای بهشت
وانکس که ز اسرارِ خدا باخبرست زاین تخم در اندرونِ دل هیچ نکشت



ترکیب طبائع چو بکام تو دمیست ۶۰ خوش باش اگرچه بر تو هر دم ستمیست
با اهلِ خرد نشین که اصلِ تنِ تو گردی و شراری و نسیمی و نمیست



با مطرب و می حور سرشتی گر هست ۶۱ با آبِ روانت لبِ کشتی گر هست
این[1] مطلب و دوزخ فرسوده متاب حقا که جز این نیست بهشتی گر هست

[1] کذا، (به زین)

۶۲
من می خورم و مخالفان از چپ و راست / گویند مخور باده که دین را عداست
چون دانستم که می عدوی دین است / بالله بخورم خونِ عدو را که رواست



۶۳
دورانِ جهان بی می و ساقی حشوست / بی زمزمهٔ نای عراقی حشوست
هر چند در احوالِ جهان می نگرم / حاصل همه عشرتست و باقی حشوست



۶۴
ابر آمد و باز بر سرِ سبزه گریست / بی بادهٔ ارغوان نمی شاید زیست
این سبزه که امروز تماشاگهِ ماست / تا سبزهٔ خاکِ ما تماشاگهِ کیست



۶۵
دریاب که از روح جدا خواهی رفت / در پردهٔ اسرارِ خدا خواهی رفت
می نوش ندانی ز کجا آمدهٔ / خوش باش ندانی بکجا خواهی رفت



۶۶
بر چهرهٔ گل شبنمِ نوروز خوشست / در صحنِ چمن روی دل افروز خوشست
از دی که گذشت هر چه گوئی خوش نیست / خوش باش و ز دی مگو که امروز خوشست



۶۷
یزدان که گلِ وجودِ ما آراست / دانست ز فعلِ ما چه بر خواهد خواست[۱]

---

۱ کذا (خاست ؟)

بے حکمش نیست ہر گناہی کہ مراست　　پس سوختنِ قیامت از بہر چہ خواست

۶۸

بر لوح نشان بودنیہا بودست　　پیوستہ قلم ز نیک و بد آسودست
اندر تقدیر آنچہ بایست بداد　　غم خوردن و کوشیدنِ ما بیہودست

۶۹

ترسِ اجل و بیمِ فنا ہستی تست　　ورنہ ز فنا شاخِ بقا خواہد رست
تا از دمِ عیسوی شدم زندہ بجان　　مرگِ ابد از وجودِ ما دست بشست

۷۰

با ہر بد و نیک راز نتوانم گفت　　کوتہ سخنم ور از نتوانم گفت
حالے دارم کہ شرح نتوانم داد　　رازے دارم کہ باز نتوانم گفت

۷۱

با بادہ نشین کہ ملکِ محمود اینست　　وز چنگ شنو کہ لحنِ داؤد اینست
از آمدہ و رفتہ دگر یاد مکن　　حالی خوش باش زان کہ مقصود اینست

۷۲

گردون کمرے ز عمرِ فرسودۂ ماست　　جیحون اثرے ز اشکِ پالودۂ ماست
دوزخ شررے ز رنجِ بیہودۂ ماست　　فردوس دمی ز وقتِ آسودۂ ماست

در خواب بُدم مرا خردمندی گفت | کز خواب کسی را گلِ شادی نشکفت
۷۳
کاری چه کنی که با اجل باشد جفت | می خور که بزیر خاک می باید خفت



بابا، دمِ قلب نمی گردد جفت | جاروب طرب خانهٔ ما پاک برفت
۷۴
پیری ز خرابات برون آمد و گفت | می خور که بزیر خاک می باید خفت



چون چرخ بکامِ یک خردمند نگشت | خواهی تو فلک هفت شمر خواهی هشت
۷۵
چون باید مرد و بودنیها همه هشت | چه مور خورد بگور چه گرگ بدشت



شادی مطلب که حاصلِ عمر دمیست | هر ذره ز خاکِ کیقبادی و جمیست
۷۶
احوالِ جهان و اصلِ این عمر بهین | خوابی و خیالی و فریبی و دمیست



این کهنه رباط را که عالم نامست | آرامگهِ ابلقِ صبح و شامست
۷۷
بزمیست که واماندهٔ صد جمشیدست | قصریست که تکیه گاهِ صد بهرامست



اکنون که گلِ سعادتت بربارست[1] | ۷۸ | دستِ تو ز جامِ می چرا بیکارست

---

[1] کذا (پربارست؟)

می خور که زمانه دشمنی غدارست — دریافتن روز چنین دشوارست



۷۹

از باد صبا دلم چو بوی تو گرفت — بگذاشت مرا و جست و جوی تو گرفت
اکنون ز من خسته نمی آرد یاد — بوی تو گرفته بود خوی تو گرفت



۸۰

این قصر که بهرام درو جام گرفت — روبه بچه کرد و شیر آرام گرفت
بهرام که گور می گرفتی دائم — امروز نگر که گور بهرام گرفت



۸۱

خیام تنت بخیمه ماند راست — جان سلطانی که منزلش دار بقاست
فراش اجل ز بهر دیگر منزل — این خیمه بیفگند چو سلطان برخاست



۸۲

صحرا رخ خود بابر نوروز بشست — وین دهر شکسته دل بنوگشت درست
هین سبزه خط بسبزه زاری می بین — ای بیخبر از سبزه که از خاک برست



۸۳

در بزم خرد عقل دلیل سره گفت — در شام و عرب میمنه و میسره گفت
گر نااهلی گوید می ناسره است — من کی شنوم زانکه خدا می سره گفت



هر کو رقمی ز عشق در دل بنگاشت   یک لحظه ز عمر خویش ضایع نگذاشت
۸۴
یا در طلب رضای یزدان کوشید   یا راحت خود گزید و ساغر برداشت

ای وای بر آن دل که در و سوزی نیست   سودا زدهٔ مهر دل افروزی نیست
۸۵
روزی که تو بی باده بسر خواهی برد   ضائع تر از آن روز ترا روزی نیست

من بندهٔ عاصیم رضای تو کجاست   در کنج دلم نور و ضیای تو کجاست
۸۶
ما را تو بهشت اگر بطاعت بخشی   این بیع بود لطف و عطای تو کجاست

من هیچ ندانم که مرا آنکه سرشت   از اهل بهشت گفت یا دوزخ زشت
۸۷
جامی و بتی و بربطی بر لب کشت   این جمله مرا نقد و ترا نسیه بهشت

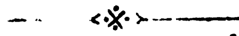
تا کی ز چراغ مسجد و دود کنشت   تا کی ز زیان دوزخ و سود بهشت
۸۸
رو بر سر حرف بین که استاد قضا   اندر ازل آنچه بودنی بود نوشت

هر دل که در و مایهٔ تجرید کمست   بیچاره همه عمر ندیم ندم است
۸۹
جز خاطر فارغ که نشاطی دارد   باقی همه هر چه هست اسباب غم است

ازما مقی بسبی ساقی ماندست | | وز صحبت عمر بے وفاقی ماندست
از بادهٔ دوش یکمنے بیش نماند | ۹۰ | از عمر ندانم که چه باقی ماندست



نفست بسگ خانه همی ماند راست | | جز بانگ میان تهی از و هیچ نخاست
روبه صفتست و خوابِ خرگوش و بد | ۹۱ | آشوب پلنگ و از وگرگ و غاست



پرخون ز فراقت جگری نیست که نیست | | شیدای تو صاحب نظری نیست که نیست
با آنکه نداری سرِ سودای کسے | ۹۲ | سودای تو در هیچ سرے نیست که نیست



بیگانه اگر وفا کند خویشِ منست | | ور خویش جفا کند بداندیشِ منست
گر زهر موافقت کند تریاک است | ۹۳ | ور نوش مخالفت کند نیشِ منست



از آتشِ این طائفه جز دودی نیست | | وز هیچ کسم امیدِ بهبودی نیست
دستی که ز دستِ چرخ بر سر دارم | ۹۴ | در دامنِ هر که می زنم سودی نیست



ج

تا بتوانی غم جهان هیچ مسنج | | بر دل منه از آمده نا آمده رنج ۹۵

خوش میخوری و می بخش کزین ارث و سنج | باخود نبری گرچه بسے داری گنج

ح

96
کو مطرب و می تا بدہم داد صبوح | خوش وقتی آن دل که کند یاد صبوح
مارا بجهان سه چیز می آید خوش | سرمستی و عاشقی و فریاد صبوح

خ

97
چون میگذرد عمر چه شیرین و چه تلخ | چون جان بلب آمد چه نشاپور و چه بلخ
می نوش که بعد از من و تو ماه بسے | از سلخ بغره آید و از غره بسلخ

د

98
قدر گل و مل باده پرستان دانند | نه تنگ دلان و تنگدستان دانند
از بیخبری بیخبری معذوری | ذوقیست درین شیوه که مستان دانند

99
زآوردن من نبود گردون را سود | وز بردن من جاه و جلالش نفزود
از هیچ کسے نیز دو گوشم نشنود | کاوردن و بردن من از بهر چه بود

100
بوی خوش گل بزخم خارے ارزد | گر باده خوری هم بخمارے ارزد
یاری که از و هزار جان تازه شود | انصاف بده که انتظارے ارزد

آنکس که زمین و چرخ و افلاک نهاد ۱۰۱ بس داغ که او بر دل غمناک نهاد
بسیار لب چو لعل و زلفین چو مشک در طبل زمین و حقهٔ خاک نهاد



خورشید کمند صبح بر بام افگند ۱۰۲ کیخسرو روز باده در جام افگند
می خور که منادی سحرگه خیزان آوازهٔ اشربوا در ایام افگند



این قافلهٔ عمر عجب میگذرد ۱۰۳ دریاب دمی که با طرب می گذرد
ساقی غم فردای حریفان چه خوری پیش آر پیاله که شب می گذرد



بر چشم تو عالم ارچه می آرایند ۱۰۴ مگرو تو بدان که عاقلان نگرایند
بربای نصیب خویش کت بربایند بسیار چو تو شوند و بسیار آیند



سرّم همه دانای فلک می داند ۱۰۵ کو موی بموی ورگ برگ می داند
گیرم که برزق خلق را بفریبی با او چه کنی که یک بیک می داند



آنها که محیط جمع آداب شدند ۱۰۶ در کشف دقیقه شمع اصحاب شدند
ره زین شب تاریک نبردند برون گفتند فسانهٔ و در خواب شدند

آنها که اسیر عقل و تمییز شدند | در حسرت هست و نیست ناچیز شدند
۱۰۷
رو با خبرا تو آب انگور گزین | کین بیخبران بغوره مویز شدند

پیری سر رای بی نوایی دارد | گلنار رخم برنگ آبی دارد
۱۰۸
بام و در و چار رکن دیوار وجود | ویران شده و روی بخرابی دارد

آن عقل که در راه سعادت پوید | روزی صد بار خویش را می گوید
۱۰۹
دریاب تو این یکدمه صحبت که نه | آن تره که بدروند و دیگر روید

اکنون که دلم ز عشق محروم نشد | کم بود ز اسرار که مفهوم نشد
۱۱۰
واکنون که همه بنگرم از روی خرد | عمرم بگذشت و هیچ معلوم نشد

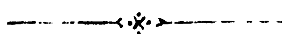
وقتی که طلوع صبح ازرق باشد | باید که بکف جام مروق باشد
۱۱۱
گویند که حق تلخ بود در افواه | باید بهمه حال که می حق باشد

از بادهٔ شب اگر خمارم نبود | می خوردن روز اختیارم نبود
۱۱۲
گویند مکن اختیار می خوردن روز | وز خوردن روز اختیارم نبود

آن روز که توسنِ فلک زین کردند | ۱۱۳ | وآرایشِ مشتری و پروین کردند
این بود نصیبِ ما ز دیوانِ قضا | | ما را چه گناه چون نصیب این کردند



روزی که جزای هر صفت خواهد بود | ۱۱۴ | قدرِ تو بقدرِ معرفت خواهد بود
در حسنِ صفت کوش که در روزِ جزا | | حشرِ تو بصورتِ صفت خواهد بود



زان پیش که غمهات شبیخون آرند | ۱۱۵ | فرمای بتا تا میِ گلگون آرند
تو زر نهٔ ای غافلِ نادان که ترا | | در خاک نهند و باز بیرون آرند



چون مرده شوم خاکِ مرا گم سازند | ۱۱۶ | واحوالِ مرا عبرتِ مردم سازند
پس خاک و گلم بباده آغشته کنند | | وز کالبدم خشتِ سرِ خم سازند



در دهر چو آوازهٔ گل تازه دهند | ۱۱۷ | فرمای بتا که می باندازه دهند
از دوزخ واز بهشت و از حور و قصور | | فارغ بنشین که آن بآوازه دهند



گویند بهشت و حورِ عین خواهد بود | ۱۱۸ | آنجا میِ ناب و انگبین خواهد بود
ما با می و معشوق از انیم مقیم | | چون عاقبتِ کار همین خواهد بود

۱۱۹
گویند بهشت و حور و کوثر باشد
آنجا می ناب و شهد و شکر باشد
پر کن قدح باده و بر دستم نه
نقدی ز هزار نسیه بهتر باشد



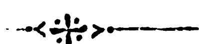
۱۲۰
می خور که تنت بخاک در ذره شود
هر ذرهٔ ز تو پیاله و جره شود
مشنو سخن بهشت و دوزخ ز کسان
عاقل بچنین روز چرا غره شود



۱۲۱
این خلق همه خران با افسوس اند
پر مشغله و میان تهی چون کوس اند
خواهی که کف پای ترا بوسه زنند
خوش نام بزی که بندهٔ ناموس اند



۱۲۲
می نوش که تا غم از نهادت ببرد
شغل دو جهان جمله زیادت ببرد
رو آتش تر گزین کن و آب روان
زان پیش که خاک شوی و بادت ببرد



۱۲۳
می خور که ز تو کثرت و قلت ببرد
واندیشهٔ هفتاد و دو ملت ببرد
پرهیز مکن ز کیمیای که ازو
یک جو بخوری هزار علت ببرد



۱۲۴
چون شاهد روح خانه پرداز شود
هر چیز باصل خویشتن باز شود
این ساز وجود و چار ابریشم طبع
از زخمهٔ روزگار بی ساز شود

۱۲۵

گویند از آن کسان که با پرهیزند زآنسان که بمیرند چنان برخیزند
ما با می و معشوق از آنیم مدام تا بو که بحشرمان چنان انگیزند



۱۲۶

زنهار مرا از جام می قوت کنید وین چهرهٔ کهربا چو یاقوت کنید
چون فوت شوم بباده شوئید مرا وز چوب رزم تختهٔ تابوت کنید



۱۲۷

اندیشهٔ جرمم چو برابر گذرد از آتش سینه ام از سر گذرد
لیکن شرط است بنده چون توبه کند مخدوم بلطف از سر آن درگذرد



۱۲۸

یک جام هزار مرد بدین ارزد یک جرعهٔ می مملکت چین ارزد
در روی زمین چیست ز باده خوشتر تلخی که هزار جان شیرین ارزد



۱۲۹

در میکده جز بمی وضو نتوان کرد وان نام که زشت شد نکو نتوان کرد
خوش باش که این پردهٔ مستوری ما بدرید و چنان شد که رفو نتوان کرد



۱۳۰

مگذار که غصه در حصارت گیرد و اندوه محال روزگارت گیرد
مگذار دمی کنار آب و لب کشت زان پیش که خاک در کنارت گیرد

مَی گرچه حرام است ولی تا که خورد   وانگاه چه مقدار و دگر با چه خورد
۱۳۱ هر گاه که این چهار شرط آمد جمع   پس مَی نخورد مردم دانا چه خورد

من باده بجام یک منی خواهم کرد   خود را بدو جام مَی غنی خواهم کرد
۱۳۲ اوّل سه طلاق عقل و دین خواهم گفت   پس دخترِ رز را بزنی خواهم کرد

آنها که اساسِ کار بر زرق نهند   آیند و میانِ جان و تن فرق نهند
۱۳۳ بر فرق نهم سبوی مَی را پس ازین   گر همچو خروس اره بر فرق نهند

از دفترِ عمر پاک می باید شد   وز چنگِ اجل هلاک می باید شد
۱۳۴ ای ساقیِ خوش لقا تو خوش خوش مَی را   آبی در ده که خاک می باید شد

سیکی مَی درین قوم چه کردی که خرند   دانش چه بری که از تو دانش نخرند
۱۳۵ سالی یکبار آبِ جویت ندهند   روزی صد بار آبرویت ببرند

آنها که بکارِ عقل در می کوشند   هیهات که جمله گاو نر می دوشند
۱۳۶ آن به که لباسِ ابلهی در پوشند   کامروز بعقل تره می نفروشند

ـــه کذا (باکہ) ۲ کذا در نسخه ظ شرط است مگر [illegible]

خوش باش که عالم گذران خواهد بود — بر چرخ قران اختران خواهد بود

۱۳۷

خشتی که ز قالب تو خواهند زدن — بنیاد سرای دگران خواهد بود

هرگز نه جهان کهنه نو خواهد شد — نه کار کسی بکام او خواهد شد

۱۳۸

ای ساقی اگر باده دهی ورنه دهی — میدان که سر جمله فرو خواهد شد

از می طرب و نشاط و مردی خیزد — وز طبع کتب خشکی و سردی خیزد

۱۳۹

گر باده خوری تو سرخ رو خواهی بود — کز خوردن سبزه روی زردی خیزد

بیمارم و بت در امتحانم دارد — ناخوردن می قصد بجانم دارد

۱۴۰

وین طرفه نگر که هر چه در بیماری — جز باده خورم همه زیانم دارد

افسوس که نامهٔ جوانی طی شد — وین تازه بهار ارغوانی دی شد

۱۴۱

آن مرغ طرب که نام او بود شباب — هیهات ندانم که کی آمد کی شد

هر لذت و راحتی که خلاق نهاد — از بهر مجردان و آفاق نهاد

۱۴۲

هر کس که ز طاق منقلب گشت بجفت — آسایش خود ببرد و بر طاق نهاد

ر

۱۴۳

افلاک که جز غم نفزایند دگر
ننهند بجا تا نربایند دگر
ناآمدگان اگر بدانند که ما
از دهر چه می کشیم نایند دگر

۱۴۴

آن می که حیات جاودانیست بخور
سرمایهٔ لذتِ جوانیست بخور
سوزنده چو آتش است لیکن غم را
سازنده چو آبِ زندگانیست بخور

۱۴۵

وقتِ سحر است خیز ای طرفه پسر
پر بادهٔ لعل کن بلورین ساغر
کین یکدمه عاریت درین کنجِ بقا
بسیار بجوئی و نیابی دیگر

۱۴۶

این اهلِ قبور خاک گشتند و غبار
هر ذره ز هر ذره گرفتند کنار
آه این چه شرابست که تا روزِ شمار
بیخود شده و بیخبر اند ز همه کار

۱۴۷

در موسمِ گل بادهٔ گلرنگ بخور
با نالهٔ نای و نغمهٔ چنگ بخور
من می خورم و عیش کنم نوشم باد
گر تو نخوری من چکنم سنگ بخور

در دائرهٔ سپهرِ ناپیدا غور
جامیست که جمله را چشانند بدور

نوبت چو بدورِ تو رسد آه مکن   ۱۴۸   می نوش بخوشدلی که دورست چو بد



چون حاصلِ آدمی درین جای دو در   جز درد دل و دادنِ جان نیست دگر
۱۴۹
خرم دل آنکه شد بطفلی آزاد   وآسوده کسی که خود نزاد از مادر



دی کوزه گری بدیدم اندر بازار   بر تازه گلی لگد همی زد بسیار
۱۵۰
آن گل بزبانِ حال میگفت بدو   من همچو تو بوده ام مرا نیکو دار



ای دل همه اسباب جهان ساخته گیر   وین خانه پراز نعمت و خاسته گیر
۱۵۱
در دنیی فانی که نه جای من و تست   روزی دو سه بنشسته و برخاسته گیر



ای دوست غمِ جهان بیهوده مخور   بیهوده غمانِ دهر فرسوده مخور
۱۵۲
چون بود گذشت و نیست نابود پدید   خوش باش و غم بوده و نابوده مخور



گر باده خوری تو با خردمندان خور   یا با صنمی لاله رخی خندان خور
۱۵۳
بسیار مخور، فاش مکن، ورد مساز   کم کم خور و گه گاه خور و پنهان خور



۱۵۴

کار همه عالم بارادت شده گیر — وین عمر برفته و اجل آمده گیر
گفتی که بکام خویش دستی بزنم — خود نتوانی وگر توانی زده گیر



۱۵۵

ایام شبابست شراب اولیتر — با خوش پسران بادهٔ ناب اولیتر
این عالم فانی چو خرابست و یباب — از باده درو مست و خراب اولیتر

ز

۱۵۶

با تو بخرابات اگر گویم راز — به زانکه بمحراب برم بی تو نماز
ای اول و ای آخر خلقان همه — خواهی تو مرا بسوز و خواهی بنواز



۱۵۷

گر گوهر طاعتت نسفتم هرگز — ور گرد گنه ز رخ نرفتم هرگز
نومید نیم ز بارگاه کرمت — دانی که یکی را دو نگفتم هرگز



۱۵۸

ما عاشق و آشفته و مستیم امروز — در کوی مغان باده پرستیم امروز
از هستی خویشتن بکلی رسته — پیوسته بمحبوب الستیم امروز



۱۵۹

کردیم دگر شیوهٔ رندی آغاز — تکبیر همی زنیم در پنج نماز
هر جا که پیاله ایست ما را بینی — گردن چو صراحی سوی او کرده دراز

۱۶۰
آب رخ نوعروس رز پاک مریز / جز خون دل تائب غمناک مریز
خون دو هزار تائب نامعلوم / بر خاک بریز و جرعه بر خاک مریز



۱۶۱
از روی حقیقتی نه از روی مجاز / ما لعبتگانیم و فلک لعبت باز
بازیچه همی کنیم بر نطع وجود / رفتیم بصندوق عدم یک یک باز



۱۶۲
می پرسیدی که چیست این نقش مجاز / گر بر گویم حقیقتش هست دراز
نقشیست پدید آمده از دریای / وانگاه شده بقعر آن دریا باز



۱۶۳
لب بر لب کوزه بردم از غایت آز / تا زو طلبم واسطهٔ عمر دراز
لب بر لب من نهاد و میگفت براز / می خور که بدین جهان نمی آئی باز

س

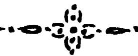
۱۶۴
ای واقف اسرار ضمیر همه کس / در حالت عجز دستگیر همه کس
یارب تو مرا توبه ده و عذر پذیر / ای توبه ده و عذر پذیر همه کس



۱۶۵
از حادثهٔ زمان زاینده مترس / وز هر چه رسد چو نیست پاینده مترس
این یکدم نقد را غنیمت میدان / از رفته میندیش وز آینده مترس

ش

خیام اگر ز عشق مستی خوش باش | با لاله رخی اگر نشستی خوش باش
۱۶۶
در عالم نیستی چو می باید رفت | انگار که نیستی چو هستی خوش باش



تا چند کنم غصهٔ نادانی خویش | بگرفت دل من از پریشانی خویش
۱۶۷
زنار مغانه بر میان خواهم بست | دانی ز چه از ننگ مسلمانی خویش!



سرمست بمیخانه گذر کردم دوش | پیرے دیدم مست و سبوی بر دوش
۱۶۸
گفتم ز خدا شرم نداری ای پیر | گفتا کرم از خداست می نوش خموش



می را که خرد خجسته دارد پاسش | او آب حیاتست و منم الیاسش
۱۶۹
من قوت دل و قوت روحش گفتم | چون گفت خدا منافع للناسش



در کارگهِ کوزه گرے رفتم دوش | دیدم دو هزار کوزه گویا و خموش
۱۷۰
ناگاه یکے کوزه برآورد خروش | کو کوزه گر و کوزه خر و کوزه فروش



ک

ای چرخِ فلک ناشناسی نمک | پیوسته مرا برهنه داری چو سمک
از چرخ زنی دو شخص پوشیده شود ۱۷۱ | از چرخ زنی تو کمتر ای چرخ زنک

روحی که منزه است ز آلایشِ خاک | مهمانِ تو آمدست از عالمِ پاک
میده تو بادۂ صبوحی مدوش ۱۷۲ | زان پیش که گویند انعو الله مساک

خیام زمانه از کسے دارد ننگ | کو در غمِ ایام نشیند دل تنگ
می خور تو آبگینه با نالۂ چنگ ۱۷۳ | زان پیش که آبگینه آید بر سنگ

م

گر من گنہ روئے زمین کردستم | عفوِ تو امیدست که گیرد دستم
گفتی که بروزِ عجز دستت گیرم ۱۷۴ | عاجز تر ازین مخواه کاکنون ہستم

گویند مرا که می پرستم، ہستم | گویند مرا عارف و مستم، ہستم
در ظاہرِ من نگاه بسیار مکن ۱۷۵ | کاندر باطن چنانکه ہستم، ہستم

ای چرخ ز گردشِ تو خرسند نیم ۱۷۶ | آزاد کنم که لائقِ بند نیم

ے لله ۱۔ پس چرخ زنے به از تو اے چرخِ فلک (ملک الکتاب شیرازی)

گر میلِ تو با بخرد و نا اہل است
من نیز چنان اہل و خردمند نیم

میلم بشرابِ ناب باشد دائم
گوشم بہ نی و رباب باشد دائم
۱۷۷
گر خاکِ مرا کوزہ گران کوزہ کنند
آن کوزہ پُراز شراب باشد دائم

افسوس کہ بے فائدہ فرسودہ شدیم
وز آس سپہرِ سرنگون سودہ شدیم
۱۷۸
دردا و ندامتا کہ تا چشم زدیم
نابودہ بکامِ خویش نابودہ شدیم

ما افسرِ خانِ و تاجِ کے بفروشیم
دستارِ قصب ببانگ نے بفروشیم
۱۷۹
تسبیح کہ پیکِ لشکرِ تزویر است
ناگاہ بیک جرعۂ مے بفروشیم

چون نیست مقامِ ما درین دیر مقیم
پس بی می و معشوق خطائیست عظیم
۱۸۰
تا کی ز قدیم و محدث ای مردِ سلیم
چون من رفتم جہان چہ محدث چہ قدیم

پاک از عدم آمدیم و ناپاک شدیم
آسودہ در آمدیم و غمناک شدیم
۱۸۱
بودیم ز آبِ دیدہ در آتشِ دل
دادیم بباد عمر و در خاک شدیم

زان پیش که از زمانه تابی بخوریم | ۱۸۲ | باید که امروز شرابی بخوریم
کین چرخ فلک بگاهِ رفتن ما را | | چندان ندهد امان که آبی بخوریم

ای دوست بیا تا غمِ فردا نخوریم | ۱۸۳ | وین یک دمِ نقد را غنیمت شمریم
فردا که ازین دیرِ کهن در گذریم | | با هفت هزار سالگان سر بسریم

شبها گذر و که دیده برهم نزنیم | ۱۸۴ | تا پای نشاط بر سرِ غم نزنیم
بر خیز که دم زنیم پیش از دمِ صبح | | کین صبح بسی دمد که ما دم نزنیم

ن

اسرار ازل را نه تو دانی و نه من | ۱۸۵ | وین حرفِ معمّا نه تو خوانی و نه من
هست از پسِ پرده گفتگوی من و تو | | چون پرده برافتد نه تو مانی و نه من

بر خیز و مخور غمِ جهانِ گذران | ۱۸۶ | خوش باش و دمی بشادمانی گذران
در طبعِ جهان اگر وفائی بودی | | نوبت بتو خود نیامدی از دگران

بر سینهٔ غم پذیرِ من رحمت کن | ۱۸۷ | بر جان و دلِ اسیرِ من رحمت کن
بر پای خرابات روِ من بخشای | | بر دستِ پیاله گیرِ من رحمت کن

چون حاصلِ آدمی درین شورستان[۱] — جز خوردنِ غصه نیست تا دادنِ جان
۱۸۸
خرم دل آن کزین جهان زود برفت — و آسوده کسی که خود نیامد بجهان

غمهای جهان بر دلم آسان می کن — و افعالِ بدم ز خلق پنهان می کن
۱۸۹
امروز خوشم بدار و فردا با من — انچه از کرمِ تو می سزد آن می کن

دارم ز جفای فلکِ آئینه گون — وز گردشِ روزگارِ خس پرورِ دون
۱۹۰
از دیده رخی همچو پیاله پر اشک — وز گریه دلی همچو صراحی پر خون

تا بتوانی میل بر ندان می کن — بنیادِ فساد و مکر ویران می کن
۱۹۱
بشنو سخنانِ عمر خیامی — می میخور و رهزنی و احسان می کن

اکنون که بزد هزار دستان دستان — جز بادهٔ لعل از کفِ مستان مستان
۱۹۲
برخیز و بیا که گل بشاخی[۲] بنشست — روزی دو سه داد خود ز بستان بستان

و

بردار پیاله و سبوای دلجو — برگرد بگردِ سبزه زار و لبِ جو
۱۹۳

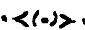
---

۱ کذا (شورستان؟) ۲ کذا (بشاخ؟)

کین چرخ بسی قدِ بتانِ مه‌رو — صدبار پیاله کرد و صد بار سبو



۱۹۴
از آمدن و رفتنِ ما سودی کو — وز تارِ وجودِ عمرِ ما پودی کو
در چنبرِ چرخ جانِ چندین پاکان — می سوزد و خاک میشود دودی کو



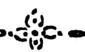
۱۹۵
آنم که پدید گشتم از قدرتِ تو — صد ساله شدم بناز در نعمتِ تو
صد سال بامتحان گنه خواهم کرد — تا جرمِ من است بیش یا رحمتِ تو



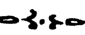
۱۹۶
این چرخِ فلک بهرِ هلاکِ من و تو — قصدی دارد بجانِ پاکِ من و تو
بر سبزه نشین بیا که بس دیر نماند — تا سبزه برون دمد ز خاکِ من و تو

ی

۱۹۷
در کارگهِ کوزه گری کردم رای — در پایهٔ چرخ دیدم استاده بپای
میکرد سبو و کوزه را دسته و سر — از کلّهٔ پادشاه و از دستِ گدای



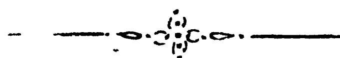
۱۹۸
زنهار کنون که میتوانی باری — بردار ز خاطرِ عزیزان باری
کین مملکتِ حسن نماند جاوید — از دستِ تو هم برون رود یکباری



گر زانکه بدست افتد از می دو منی — می خور تو بهر محفل و هر انجمنی
۱۹۹
کانکس که جهان کرد فراغت دارد — از سبلت چون تو ئی و ریش چو منی



گر دست دهد ز مغز گندم نانی — وز می کدوی ز گوسفندی رانی
۲۰۰
با لاله رخی نشسته در ویرانی — عیشی بود آن نه حد هر سلطانی



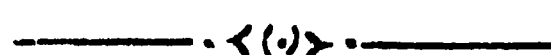
چندانکه نگاه می کنم هر سوئے — از سبزه بهشت ست وز کوثر جوئے
۲۰۱
صحرا چو بهشت است ز دوزخ کم گوی — بنشین به بهشت با بهشتی روئے



ای آنکه نتیجهٔ چهار و هفتی — وز پنج و چهار دائم اندر تفتی[۱]
۲۰۲
می خور که هزار بار بیشت گفتم — باز آمدنت نیست چو رفتی رفتی



ای بادهٔ خوشگوار در جام بهی — بر پای خرد تمام بند گرهی
۲۰۳
هرکس که ز تو خورد دامانش تهی — تا گوهر او بر کف دستش نهی



یا رب بگشای بر من از رزق درے — بے منت مخلوق رسان ما حضرے
۲۰۴

---

[۱] کذا، لکن در دیگر نسخ "تفت است"

از بادہ چنان مست نگہدار مرا — کز بیخبری نباشدم درد سرے



۲۰۵

ہنگام سپیدہ دم خروس سحری — دانی کہ چرا ہمی کند نوحہ گری

یعنی کہ نمودند در آئینۂ صبح — کز عمر شبے گذشت و تو بیخبری

تمام شد رباعیات ملک الحکماء شیخ

عمر خیام طاب اللہ ثراہ

بتاریخ سلخ شہر رجب المرجب

سنہ احدی عشر و تسعمائہ

الہجرۃ النبویہ

بخط العبد المذنب

سلطان علی الکاتب

ونقلہ من خط سلطان علی الکاتب العبد الحقیر،

سلیمان الندوی

ثالث رجب سنۃ احدی و خمسین

وثلث عشر مائۃ

للہجرۃ



استدراک و اضافہ

ص۱۰۹ (حاشیہ ص۱) پروفیسر محمد شفیع صاحب (اورنیٹل کالج لاہور) کے جس مقالہ کا ذکر اس حاشیہ مین کیا گیا ہے، وہ اس کتاب کے ۷۴ ۴ صفحون کے چھپنے کے بعد اسلامک کلچر حیدرآباد دکن کے اکتوبر ۱۹۳۲ء کے نمبر مین چھپ کر شایع ہوا، اور اپریل ۱۹۳۳ء مین میری نظر سے گذرا، پروفیسر ممدوح کا یہ فاضلانہ مضمون اگر پہلے میری نظر سے گذرتا، تو اس ماخذ (بیہقی) کے اشخاص کی تحقیق کے متعلق میری بہت سی محنت بچ جاتی،

ص۹ مین، اور اسی بنیاد پر اس کتاب کے بعض دوسرے مباحث مین، مین نے اپنا یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ قفطی مین خیام کا جو مقفّٰی و مسجع تذکرہ ہے، وہ عماد کاتب کی خریدۃ القصر سے منقول ہوگا، عماد کاتب کی خریدۃ القصر مین خیام کا جو تذکرہ ہے، اسکی نقل پروفیسر محمد شفیع صاحب نے اپنے مذکورۂ بالا مقالہ مین خریدہ کے اُس قلمی نسخہ سے لے کر درج کی ہے، جو لائیڈن کے کتبخانہ مین ہے، وہ عبارت مذکور یہ ہے،

عمر الخیام لیس یوجد مثلہ فی زمانہ، وکان عدیم القرین فی علوم النجوم والحکمۃ وبہ یضرب المثل، اُنشدت من شعرہ باصفہان،

(اس کے بعد وہ چند عربی شعر ہین، جو قفطی مین مذکور ہین،)

خریدہ کی یہ عبارت مذکور قفطی سے بالکل الگ اور مختصر ہے، اور اس مین وہ واقعات نہین جو قفطی

مین ہین، ایسی حالت مین اگر یہ نقل صحیح ہو کہ خریدہ مین خیام کے متعلق اسیقدر ہو تو میرے خیال کی غلطی واضح ہو، پھر بھی یہ معاملہ طلب رہجاتا ہے کہ خیام کے تقریبًا سو برس کے بعد قفطی نے خیام کے متعلق یہ واقعات حج وغیرہ کس ماخذ سے یا کتاب سے لئے ہین، اور قفطی مین خیام کے تذکرہ کی یہ عبارت، قفطی کی عام عبارت کے برخلاف اس قدر مسجع اور تکلف و تصنع سے آراستہ کیون ہے؟

ص ۱۰۹، امام ظہیر الدین ابو الحسن علی بن ابی القاسم زید بیہقی نے اپنی کتاب مشارب التجارب مین اپنا حال آپ لکھا ہے جسکو یاقوت نے اپنی معجم الادبا مین بعینہ نقل کیا ہے، نسبًا یہ عرب اور حضرت خزیمہ صحابی کی نسل سے تھے، ۴۹۹ھ مین سبزوار علاقہ بیہق مین پیدا ہوئے، اس لیے ۵۰۸ھ مین جب اپنے باپ کے ساتھ خیام سے ملے تھے، تو یہ نو برس کے تھے، اور تعجب ہوتا ہے کہ انھون نے اسی سن مین خیام کے ایک ادب اور ایک ریاضی کے سوال کا صحیح جواب دیا، انھون نے اپنے حالات مین ۵۴۹ھ تک کی تصانیف کے نام گنائے ہین، اُن مین اپنی تاریخ الحکما یعنی تتمہ صوان الحکمۃ کا نام بھی لکھا ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ ۵۴۹ھ تک تالیف پا چکی تھی، (معجم الادبا، یاقوت حموی جلد ۵ ص ۲۱۱، گب) اس کتاب کے ص ۱ اور ص ۱۴۱ مین اسکی تالیف کی تاریخ ۵۴۹ھ دیگئی ہے یہ انتہائی تاریخ ہے، یعنی یہ اسوقت تک تالیف ہو چکی تھی،

ایک بات تعجب انگیز معلوم ہوتی ہے، کہ بیہقی نے خیام سے ۵۰۸ھ کی اپنی ملاقات نیشاپور کا ذکر کیا ہے، اور اس کے بعد وہ ۵۱۴ھ سے ۵۱۷ھ تک سلسلہ تعلیم نیشاپور مین قیام پذیر رہے، اور ۵۲۱ھ مین پھر نیشاپور آئے (دیکھو یاقوت) مگر اس اثنا مین پھر کسی ملاقات کا ذکر نہین کرتے، شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ اس ۵۰۸ھ والی ملاقات کا ذکر خصوصیت سے اس لئے انھون نے کیا کہ اس سے

ان کو خیام کی زبان سے اپنے بچپن کی ذہانت کی تعریف کا اظہار مقصود تھا،

ص ۵۳ خازنی نے ۵۱۵ھ مین میزان الحکمۃ کے نام سے جو کتاب لکھی ہے، اوس مین خیام، اور اس کے رسالہ میزان کا ذکر کیا ہے، اس مین خیام کے نام کے ساتھ رحمہ اللہ وغیرہ کوئی لفظ ایسا نہین لکھا ہے جس سے اسکی موت کی طرف اشارہ ہو، اصل عبارت یہ ہے،

ثم فی ھذہ الدولۃ القاھرۃ ثبتھا اللہ تعالیٰ نظر فیہ ابو حفص (؟) عمر الخیامی و حقق القول فیہ و برھن علی صحۃ رصدہ والعمل بہ لماء معین دون میزان معلم (نسخۂ مطبوعۂ خانیکوف)

خیام نے اپنا یہ رسالہ خازنی سے پہلے ۵۱۵ھ تک مین لکھا ہوگا،

ص ۶۵ عمر بن ابراہیم خیامی کی کنیت تمام اہل تذکرہ نے "ابوالفتح" لکھی ہے، اور یہی کنیت خیام کے رسالۂ کون وتکلیف، رسالہ وجود فارسی اور رسالۂ جبر ومقابلہ کے شروع مین، اور خیام کے رسالہ میزان الحکم نسخۂ موجودہ کتبخانۂ گوتھا (جرمنی) مین ہے، لیکن میزان الحکمۃ خازنی کے نسخۂ حیدرآباد مین خیام کے رسالۂ میزان الحکم کے شروع مین، اور خانیکوف کے نسخۂ میزان الحکمۃ کے مقدمہ فصل خامس مین "ابوحفص" لکھا ہے، ابوحفص کنیت اس مناسبت سے کہ اس کے ہمنام حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی کنیت بھی یہی تھی، مناسب معلوم ہوتی ہے، شاید اس کی یہ دونو کنیتین ہون، لیکن مشہور تر اور معروف تر ابوالفتح ہی ہے،

ص ۸۰ قاضی محمد بن منصور سرخسی خراسان کے قاضی تھے، راوندی نے راحۃ الصدور (سنہ ۵۹۹ھ تا سنہ ۶۰۱ھ) مین اُن کو سلجوقی عہد کے اکابر علماء مین شمار کیا ہے، (ص ۴۰) حکیم سنائی المتوفی ۵۴۵ھ نے

اُن کی مدح مین اشعار لکھے ہین جنکو پروفیسر محمود اقبال (لاہور) نے اپنے راحتہ الصدور کے فاضلانہ حواشی مین نقل کیا ہے میرے پیش نظر کلیات سنائی کا مطبوعہ نسخہ (بمبئی ۱۳۲۸ھ) ہے، اس مین چند مزید شعر ملتے ہین، جن سے قاضی ممدوح کے کچھ اور حالات معلوم ہوتے ہین، ترکیبات کے عنوان مین ہے،

"درستایش ابوالمفاخر محمد بن منصور قاضی القضاة خراسان فرماید"،

اس ترکیب بند کے حسب ذیل مختلف شعر انکے حالات سے متعلق ہین،

چو قبولِ مفخرِ دین بو المفاخر یافتی ... آتش اندر لاف دین کفر و فخر و عار زن

شیخ الاسلام جمالِ دین مفتی المشرقین ... سیف حق تاج خطیبان شمع شرع قاضی القضات

تا ترا صدرِ خراسان خواند سلطانِ عراق ... شد خراسان بر زمین از دین فخرِ سلطانی دگر

گرچہ نزدِ دوستان نامت محمد بہ لیک ... بر عدو نام تو چون نام پدر منصور باد

(ص ۱۲۵ بمبئی)

اس ترکیب بند مین قاضی صاحب کی فیاضی کی بار بار تصریح ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شاعر نے اسی جذبہ کے اثر سے ممدوح کی تعریف کی ہے، اس سے اس دعویٰ کی کہ قاضی صاحب سنائی کے استاد تھے، تردید ہوتی ہے،

قاضی صاحب کے نام سے منسوب مواعظ و اخلاق مین ایک عربی کتاب ریاض الانس برٹش میوزیم کے کتبخانہ مین ہے، اس کے دیباچہ مین ہے، "قال الشیخ الامام الاجل السید

الاوحد صدر الاسلام عماد الدین سیف الحق مفتی الشرق والغرب .....

ابوالمفاخر محمد بن منصور نوراللہ ضریحہ، (تتمہ فہرست عربی کتبخانۂ مذکور ص۱۵۳، ۲۳۶)

کشف الظنون مین اس کتاب کے مصنف کا نام ابوسعید حسن بن علی الواعظ ہے لائیڈن

اور میونک کے نسخون مین بھی حسن بن علی ہی نام ہے، (تتمۂ فہرست عربی برٹش میوزیم لائبریری ص۱۵۳)

قاضی محمد بن منصور کی ولادت و وفات کی تاریخ نہین معلوم لیکن اس کتاب مین سنداً

مصنف کے ایک شیخ کا نام ابوعلی زاہر بن احمد مذکور ہے، اُن کا ذکر برٹش میوزیم کی فہرست کے

مصنف نے تاریخ الاسلام (ذہبی؟) مین پایا ہے، اور مین نے انساب سمعانی مین زیر سرخسی،

اور معجم البلدان یاقوت مین زیر سرخس پایا ہے، انکی تاریخ وفات ۳۸۹ھ ہے، ایسی حالت مین وہ

شخص جو سنائی المتوفی ۵۴۵ھ کا ممدوح ہو وہ ابوعلی زاہر بن احمد سرخسی المتوفی ۳۸۹ھ کا شاگرد

نہین ہوسکتا، اس لیے یہ سنداً گر مصنف قاضی محمد بن منصور ہین تو قابل تصحیح ہی،

زاہر سرخسی کے آخری شاگرد ابن مندہ ہین، یہ بھی ۳۸۳ھ مین پیدا ہوے، اور ۴۷۰ھ مین

وفات پائی، (طبقات ابن رجب حنبلی ترجمۂ ابوالقاسم عبدالرحمن ابن مندہ جلد اوّل)

اسی سے یہ بھی معلوم ہوسکتا ہی کہ قاضی صاحب کا خیام کا استاد ہونا گو ممکن ہے، مگر یہ دعویٰ

سند و ثبوت کا محتاج ہی،

ص۱۴۹و اس کتاب مین ایک جگہ ص۸ مین سنائی کی تاریخ وفات ۵۲۵ھ یا ۵۴۵ھ

شک کیساتھ درج ہے، اور ص۱۴۹ مین قطعیت کیساتھ ۵۴۵ھ درج کی گئی ہی،

میری تحقیق یہ ہے کہ حکیم سنائی نے اپنی مثنوی حدیقہ ۵۲۵ھ مین تمام کی، اس وقت انکی

عمر ساٹھ برس تھی، اس لیے انکی پیدائش کا سال ۴۶۵؁ھ ہوگا، اور انکی وفات کا سال بروایت صحیح ۵۲۵؁ھ ہے،

نفحات الانس وغیرہ مین انکی وفات ۵۲۵؁ھ لکھی گئی ہے، لیکن یہ بدلائل قطعاً غلط ہے،

مین نے معارف (مارچ ۱۹۳۳؁ء) مین "حکیم سنائی کے سنین عمر" پر ایک مدلل مضمون لکھا ہے، جس کو مزید تحقیق مطلوب ہو، وہ مضمونِ مذکور کی طرف رجوع کرے،

ص ۱۰۲ ابوطاہر بن علک کا ذکر طبقات الحنابلہ ابن رجب مین بضمن ترجمہ ابوالوفا ابن عقیل بغدادی حسب ذیل ہے،

"وفی ھذہ السنۃ توفی ابوالطاھر بن علک وکان من صدور الشافعیۃ و اکابر المتمولین، فشیعہ نظام الملک وارباب الدولۃ ودفن بتربۃ ابی اسحٰق الشیرازی، وجاء السلطان الی القبر بعد دفنہ"

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ وہ شافعیون کے صدر اور اپنے وقت کے بڑے دولتمندون مین سے تھے، اور اس رتبہ کے تھے کہ نظام الملک اور ارباب مناصب نے ان کے جنازہ کی مشایعت کی، اور خود سلطان ملک شاہ ان کی قبر پر حاضر ہوا،

ص ۱۲۲ محمد خازن کا مستقل ترجمہ گو نہین ملتا، لیکن ابوالفتح عبدالرحمان خازنی نے میزان الحکمۃ (نسخۂ جامع مسجد بمبئی) مین اپنے آقا علی کے باپ کا نام محمد الخازنی بتایا ہے، مولی الشیخ العمید الماضی ابی الحسن علی بن محمد الخازنی رحمہما اللہ تعالی، ابوالفتح خازنی نے یہ کتاب ۵۱۵؁ھ مین لکھی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اس سنہ سے پہلے محمد خازنی اور اس کا بیٹا علی دونون وفات

پا چکے تھے، شہرزوری اور بیہقی مین اس علی الخازنی کو مروزی لکھا گیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مرو کا باشندہ تھا، نظام الملک طوسی (ص۲۶۶ کانپور) کے مصنف نے معلوم نہین ابوالفتح خازنی کے آقا کا نام مسکویہ ابوعلی خازن رئیس مرو، کس طرح بتایا ہے، بہرحال ممکن ہو کہ یہی محمد خازنی مرزی محمد خازنی ہو

ص۱۴۵، مظفر کی وفات کی تاریخ ۵۱۵ھ کے بعد قرار دیگئی ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ اوسکی تاریخ وفات ۵۰۶ھ (جبین نظامی عروضی اس سے اور خیام سے ملا تھا) اور ۵۱۵ھ کے درمیان ہے، کیونکہ عبدالرحمان خازنی نے میزان الحکمۃ مین جسکو اُس نے ۵۱۵ھ مین تالیف کیا ہے، لکھا ہے، کہ مظفر نے اپنی کتاب ناتمام چھوڑکر وفات پائی، (فصل خامس مقدمۂ میزان الحکمۃ للخازنی)

ص۱۷۸ مصادرات اقلیدس، لفظ "مصادرات" اصطلاحًا کسی علم کے ان مبادی اور مقدمات پر بھی بولا جاتا ہے، جن کے تسلیم کرنے پر اس علم کے مسائل اور مطالب کا ثبوت موقوف ہو، اسلئے اقلیدس کے ان تشریح طلب مقدمات کو مصادرات کہتے ہین جن کو بوقت استدلال تسلیم کرلیا جاتا ہے، اوران کا ثبوت کسی اور مقام پر دیا جاتا ہے، (دیکھو کشاف اصطلاحات الفنون تھانوی جلد اوّل صفحہ ۹)،

خیام کی کتاب کا موضوع اقلیدس کے انھین تشریح طلب مبادی کی تحقیق و اثبات ہے، اقلیدس کے مصادرات کی شرح مین ابن ہیثم مصری الموجود ۴۲۶ھ کی ایک کتاب ہے، جس کا ذکر قفطی نے اخبار العلماء مین (ص۱۶۷ مصر) اور ابن ابی اصیبعہ نے تاریخ الاطباء مین (جلد ۲ ص۹۷ مصر) کیا ہے، خوش قسمتی سے یہ کتاب ہمارے ملک کے مشہور کتبخانۂ رامپور کے فن ریاضی عربی (ص۵۵) مین شرح المصادرات کے نام سے موجود ہے، جس کی ضخامت ۲۲۴ صفحے ہے

دوسری کتاب، اس فن پر خواجہ نصیر طوسی المتوفی ۶۷۲ھ کی کتاب المصادرات کے نام سے اسی کتبخانہ کے فن ریاضی کے ۱۳/۶۳ مین موجود ہے، اسکی ضخامت پچاس صفحون کی ہے،

ان دونون کتابون سے ثابت ہوتا ہے کہ مصادرات کا لفظ "صدور" سے نہین، بلکہ صَدر (سینہ یا آگے) سے ماخوذ ہے، اس کا اطلاق ان مقدمات پر ہوتا ہے، جو اکثر مقالون سے پہلے مذکور ہوتے ہین، ابن ہثیم نے مقالہ اولیٰ کی شرح کے بعد لکھا ہے "فقد اتینا علیٰ شرح مصادرۃ المقالۃ الاولیٰ من کتاب اقلیدس فی الاصول" مقالۂ حادیہ عشر کے خاتمہ پر ہے، "ھذا ما ذکرہ اقلیدس فی صدر المقالۃ الحادیۃ عشر ولم یقدم فی صدر المقالۃ الثانیۃ عشر ولا الثالثۃ عشر شیئاً من المقدمات لانہ استغنی بما قدمہ فی صدر الحادیۃ عشر عن تقدیم غیرہ فلنختم کتابنا عند ھذا القول، تم کتاب شرح مصادرات اقلیدس"

محقق طوسی نے بھی اپنی کتاب کے دیباچہ مین مصادرات کا اطلاق ہر مقالہ کے ابتدائی مقدمات پر کیا ہے، اور لکھا ہے کہ اس فن پر مجھ سے پہلے تین صاحبون نے بحث کی ہے، ان مین پہلا شخص ابو علی بن ہثیم مصری ہے جس نے اقلیدس کے مصادرات کے بدلہ اپنی طرف سے نئے مصادرات قائم کئے ہین، جو وضاحت وعدم وضاحت مین اقلیدس کے مصادرون کے قریب قریب ہین، دوسرا شخص الحکیم العالم ابو الفتح الخیامی ہے، جس نے ان مصادرون پر اپنے براہین ایسے مقدمون پر مبنی کئے ہین جو اقلیدس کے بیان کردہ مصادرون سے زیادہ واضح نہین ہین، اور تیسرا شخص فاضل عباس بن الجوہری ہے، جس نے ان کو ایسے مقدمون

پر مبنی کیا ہے جنکا سراسر مغالطہ ہونا، اہل عقل و دانش پر پوشیدہ نہین،

محقق طوسی نے اپنی اس کتاب مین اس کے بعد ہر مصادرہ کی نسبت پہلے ان فاضلون کی رائین نقل کی ہین، اور پھر اپنا طریقۂ اثبات پیش کیا ہے،

محقق کی اس کتاب کا وہ فقرہ جس مین خیام کی کتاب شرح مصادرات پر رائے ہے، حسب ذیل ہے، "ومنھم من اقام علیھا برھانا مبنیا علی مقدمۃ لا ینقد مھا الی الوضوح والجلاء وھو الحکیم العالم ابو الفتح الخیامی" (دیباچہ)

محقق طوسی کی تصنیف کا یہ نسخہ جس نسخہ سے منقول ہے وہ ۷۰۹ھ مین شہر تبریز[1] مین لکھا گیا تھا یعنی مصنف کی وفات کے ۳۷ برس بعد،

اس حوالہ سے خیام کی اس تصنیف شرح ما اشکل من مصادرات اقلیدس" کی نسبت قدیم اور معتبر سند بھی ہاتھ آتی ہے،

محقق طوسی نے اپنی دوسری تصنیف تحریر اقلیدس مین بھی اکثر مقالون کے شروح مین یہ مصادرات، بنام صدر لکھے ہین،

صـ۱۸۲، میزان الحکمۃ للخازنی، ہندوستان مین اس کتاب کے جن دو نسخون کا پتہ ہم کو چلا ہے، ان کے علاوہ ایک تیسرے نسخہ کا پتہ روسی مستشرق ان۔ خانیکوف روسی سفیر متعین تبریز نے آج سے چھہتر برس پہلے ۱۸۵۷ء مین دیا تھا، اس نے اس کتاب کے ابتدائی ابواب کا عربی متن اپنے فرنچ

[1] مولوی امتیاز علی خان صاحب عرشی ناظم کتب خانۂ ریاست رامپور کا ممنون ہون کہ انھون نے میری فرمایش پر ابن ہیثم اور طوسی کی ان کتابون کے دیباچون کے اقتباسات نقل کرکے مجھے بھیجے،

ترجمہ کے ساتھ امریکہ کی اورینٹل سوسائٹی مین پیش کیا تھا، سوسائٹی مذکور نے عربی متن کو انگریزی ترجمہ کے ساتھ اپنے جرنل کی چھٹی جلد مین سنہ ۱۸۶۰ء مین شائع کیا، اس متن مین خیام کا یہ رسالہ جو اب چھپ رہا ہے، شامل نہین،

سوسائٹی کی طرف سے سوسائٹی کے بعض فضلار نے آخر مین اس کتاب پر کچھ حواشی بھی لکھے ہین، جنمین سے ایک مین (ص۱۱۱) الخازنی کی شخصیت دریافت کرنے کی بھی کوشش کی ہے، اور چند یورپین افاضل کی کتابون سے یہ ظاہر کیا ہے کہ یا تو یہ ابوجعفر خازن ہے، جو ہیئت و فلکیات کا امام تھا، اور یا الحسن بن ہیثم ہے جس کو یورپین لہجہ مین "الہزین" ALHAZEN کہتے ہین، لیکن یہ تمام کاوشین بے سود ہین، اور اُس زمانہ کی تحقیقات ہین، جب یورپ اور امریکہ مین مشرقیات کا پایہ چندان بلند نہ تھا،

الحسن ابن ہیثم کو "الہزین" بنا کر خازنی سمجھنا، تو صریح حماقت ہے، البتہ ابوجعفر خازن کا نام لیا جا سکتا ہے، مگر ظاہر ہے کہ یہ خیام وغیرہ سے بہت پہلے گذرا ہے، اس کا نام ابن ندیم کی کتاب الفہرست مین ہے، جو ۳۷۷ھ مین تالیف ہوئی ہے، (ابن ندیم ص۳۷۱ و ص۳۹۳ مصر) اور خود خیام نے اپنی جبر و مقابلہ مین گذشتہ فضلار مین اسکا ذکر کیا ہے، (ص۲ پیرس) اور یہ خازنی سلطان سنجر سلجوقی (۵۱۱ھ تا ۵۵۲ھ) کا معاصر ہے، مصنف نے اپنا نام خود دیباچہ مین دیدیا ہے، اور وہ حسب ذیل ہے،

(نسخہ بمبئی)

"عبد الرحمان الخازنی مولی الشیخ العمید الماضی ابی الحسن علی بن محمد الخازنی"۔

اس کا حال بیہقی نے تتمۃ صوان الحکمۃ مین اور شہرزوری نے روضۃ الافراح فی تاریخ الحکماء مین لکھا ہے، شہرزوری مین ہے،

ابوالفتح عبد الرحمان الخازن کان غلاما حبشیا رومیا لعلی الخازن المروزی وحصل علوم الہندسۃ وکمل فیہا والمعقولات[1] ما وافقت طبعہ مع جہدہ فی تحصیلہا وھو الذی صنف الزیج السنجری وجمیع ما فیہ من الاوساط والتعدیلات فیہ بحث الا فی تقویم عطارد فی حال رجوعہ فانہ موافق الرویۃ والامتحان، وکان نقی الجیب عن الاطماع الخسیسۃ وبعث الیہ السلطان سنجر الف دینار فردھا وقال لا احتاج الیہ، وبقی لی عشرۃ دنانیر، وتکفینی کل سنۃ ثلاثۃ دنانیر ولیس یبقی فی تلک الدار الا سنور، وکان یاکل اللحم فی کل اسبوع ثلاث مرات، ویتغدی کل یوم بجردقتین، وبعثت الیہ زوجۃ الامیر الف دینار فقالت یا اخی اقبل ھذہ منی، فردھا ایضا وکان یلبس لباس الزھاد ولا یاکل الا طعام الابرار، والحکیم الحسن السمرقندی من جملۃ تلامیذہ، (نزہۃ مجموعۃ الاخبار صـ۱۱۱ لاہور)

خازنی کی زیج کا نسخہ برٹش میوزیم لائبریری میں موجود ہے، مگر اس میں عبد الرحمان خازنی کی کنیت "ابو منصور" لکھی ہے[2]،

خازنی نے اپنی اس کتاب میں اس "آبی ترازو" کے سابق محققین و مصنفین کے نام گنائے ہیں؛ اور یونانیوں کے بعد اسلامی عہد کے حکماء کی نسبت اس کے الفاظ یہ ہیں،

ثم نظر فیہ من المتاخرین فی ایام المامون سند بن علی ویوحنا بن یوسف واحمد بن الفضل المساح، وفی ایام السامانیۃ محمد بن زکریا الرازی وعمل فیہ رسالۃ ذکرھا فی کتاب الاثنی عشر رسالۃ المیزان الطبعی، وفی ایام الدولۃ الدیلمیۃ کان ینظر فیہ ابن العمید والفیلسوف ابن سینا ویمیزان الجرم الممتزج علما وحکما ولم یصنفا فیہ تصنیفا وفی ایام آل ناصر الدین نظر فیہ ابو الریحان ورصد فیہ نسب اجرام الفلزات

[1] کذا،

[2] مختصر فہرست لائبریری مذکورہ ای، جی، ایس، وائی اڈورڈس ۱۹۱۲ء صـ۳۹،

والجواهر واستخرج لتمييز بعضها عن بعض حكماً وعلماً لا سبكاً وتخليصاً، طرقاً حسابية،

ومن هؤلاء المذكورين من زاد فيه كفة ثالثة مزدوجة مع احدى الكفتين

لمعرفة زنة مقدار شول احدى الكفتين فى الماء وسهلوا بتلك الزيادة بعض التسهيل

ثم فى هذه الدولة القاهرة ثبتها الله تعالى نظر فيه الامام ابوحفص عمر الخيامى وحقق القول

فيه وبرهن على صحة رصده والعمل به لماء معين دون ميزان معلوم وكان معاصره

الامام ابوحاتم المظفر بن اسماعيل الاسفزارى ناظرا فيه مدة احسن نظر ومتأملاً فى صنعته ومتانقا

فى حد ته سعى فى تسهيل العمل به على من اراده وزاد فيه منقلتين للتمييز بين جوهرين

مختلطين واشار الى امكان وجود مراكز الفلزات على عموده استقراء ورصداً الماء معين

الا انه لم يشر الى كمية ابعادها عن المحور اجزاء وعدداً ولا الى شئ من اعمالها سوى

شكل الميزان وسماه ميزان الحكمة، ومضى الى رحمة الله تعالى قبل اتمامه وتدوينه

(الفصل الرابع من المقدمة من نسخة خانيكوف المطبوعة صـ ۱۳،۱۴)

(المجلد السادس من مجلة الجمعية الشرقية الامريكانية)

اس کے بعد کی فصل خاص میں خازنی اپنا ذکر کرتا ہے، وبعد جميعهم نقول الخازني....

.... پھر اپنے عہد کے سلطان سنجر کا ذکر کرتا ہے،

ويمن دولة السلطان الاعظم شاهنشاه المعظم مالك رقاب الامم سيد سلاطين

العالم سلطان ارض الله ناصر دين الله حافظ عباد الله ملك بلاد الله معين خليفة الله معز الدنيا

والدين كهف الاسلام والمسلمين عضد الدولة القاهرة وتاج الملة الزاهرة ومغيث الامة

الباهرة ابی الحارث سنجر بن ملکشاہ بن الپ ارسلان برہان الدین(؟) امیر المومنین ادام اللہ سلطانہ وضاعف اقتدارہ . . . . وصنفت کتابا فی میزان الحکمۃ لخزانتہ المعمورۃ فی شہور سنۃ خمس عشرۃ وخمسمائۃ لہجرۃ نبینا محمد المصطفی صلعم . . . . .

(نسخہ مطبوعہ خانیکوف ص۵ا جرنل آف دی امریکن اورنیٹل سوسائٹی جلد ۶ ۱۸۶۰ء)

ص۲۲۱ (حاشیہ) معیار الاشعار کو فخری بن محمد امیری الہروی (معاصر شاہ حسن ارغون شاہ سندھ ۹۲۸ھ ۔ ۹۶۲ھ وشاہ محمد عیسیٰ ترخان ۹۶۲ھ ۔ ۹۷۴ھ) نے بھی اپنی کتاب صنائع الحسن مین خواجہ نصیر الدین طوسی کیطرف منسوب کیا ہے،

(دیکھو فہرست کتبخانۂ مشرقی بانکی پور پٹنہ جلد ۹ مخطوطات فارسی ص۵۶ و ۶۲)

کتاب معیار الاشعار کے دیباچہ مین مصنف کا کوئی نام نہین ہے، اور نہ کسی تاریخ کا ذکر ہے صرف اس رسالہ کی تالیف کا باعث "دوستون کا التماس" لکھا ہے، مگر اثنائے کتاب مین قوافی کی بحث مین ایک جگہ مصنف نے کمال اسمٰعیل اصفہانی کے ایک قصیدہ کا اس طرح ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قصیدہ کی تالیف کے زمانہ مین یہ رسالہ لکھا گیا ہے عبارت یہ ہے

"مثال تغییر ردیف بطریق بدعت آنست کہ کمال اصفہانی درین روزگار در قصیدہ کہ بعضے را از اشعار ردیف می آمد کردہ است و بعضے را می آید آوردہ است و مطلع قصیدہ این است"

سپیدہ دم کہ نسیم بہاری آمد نگاہ کردم و دیدم کہ یار می آمد

کمال کا یہ قصیدہ قاضی رکن الدین ابو العلا مسعود صاعدی اصفہانی کی مدح مین ہے (دیوان کمال ص۳۳ بمبئی) قاضی رکن الدین مسعود صاعدی کا زمانہ ۶۱۵ھ سے شاید ۶۲۲ھ تک معلوم ہوتا ہے ۶۱۱ھ

متن کتاب ہذا مین (صفحہ ۲۵) دولتشاہ کی پیروی مین کمال کی تاریخ وفات ۶۳۵ھ لکھی گئی ہے، فلیتامل،

صفحہ ۲۷۸، خواجہ نصیر الدین طوسی کی ولادت، متفقاً ۵۹۷ھ مین اور وفات ۶۷۲ھ مین ہوئی، (دیکھو فوات الوفیات کبتی، وہفت اقلیم امین رازی) مگر تعجب ہے کہ ریو نے ۵۸۰ھ تاریخ ولادت اور ۶۹۲ھ تاریخ وفات لکھی ہے (برٹش میوزیم کیٹلاگ جلد ۲ صفحہ ۴۴۱) جس کی کوئی سند نہین معلوم،

درۃ الاخبار (طبع لاہور) کے فاضل محشی نے تاریخ گزیدہ کے حوالہ سے لکھا ہے (صفحہ ۱۳۳) کہ "وعمرش بقول صاحب گزیدہ ۵۷ سال و ۷ ماہ و ۷ روز بود" مگر مجھے گزیدہ مین اس قسم کا کوئی بیان نہین ملا، (دیکھو تاریخ گزیدہ صفحہ ۵۸۱ و صفحہ ۶۵۷ و صفحہ ۸۱۱) البتہ ہفت اقلیم امین رازی مین یہ لکھا ہے، کہ "مدت عمرش ہفتاد و ہفت سال و ہفت ماہ و ہفت روز بودہ" (نسخہ قلمی ندوۃ العلماء) لیکن در حقیقت یہ مدت عمر ۷۵ برس، ۷ مہینے اور ۷ روز ہونی چاہیے کہ امین رازی نے ۱۱ جمادی الاولی ۵۹۷ھ کی تاریخ ولادت، اور ۱۸ ذیحجہ ۶۷۲ھ کی تاریخ وفات نقل کی ہے، اور یہ کل مدت اسی قدر ہوتی ہے، مین نے (صفحہ ۲۷۸ مین) خواجہ کی عمر ۷۷ برس لکھدی ہے، جو تصحیح طلب ہے، در حقیقت کچھ کم چھتر ۷۵ برس ہوئی،

صفحہ ۲۸۶ و ۲۹۲ محمد بن بدر جاجرمی، ملک الشعراء بدر الدین جاجرمی کا لڑکا تھا، بدر جاجرمی خواجہ بہاؤ الدین جوینی (عطا ملک جوینی کے باپ) کا مداح و شاعر تھا، بہاؤ الدین جوینی نے ۶۵۱ھ مین وفات پائی ہے، بدر جاجرمی کا حال دولتشاہ نے لکھا ہے، (صفحہ ۲۱۹ گب) مگر کوئی تاریخ نہین

لکھی ہے، اس کے بیٹے محمد مصنف مونس الاحرار کا حال کہین نہین ملا،

ص ۲۹۲، مونس الاحرار فی دقائق الاشعار محمد بن بدر جاجرمی کے تذکرہ مونس الاحرار
کا ذکر ڈاکٹر سر ڈینی سن راس نے اسکول آف اورنٹیل اسٹڈیز کے ایک بلیٹن مین اپنے
ایک مضمون "رباعیات عمر خیام اور الحاق" مین کیا ہے، اس مین سے صرف مونس الاحرار
کا تذکرہ معارف جلد ۱۲ نمبر ۳ (مارچ ۱۹۲۵ء) صفحہ ۲۱۰ مین حسب ذیل چھپا ہے،

اس قلمی نسخہ کا نام مونس الاحرار ہے، پانچ سو صفون کی کتاب ہے، تالیف کا سال ۷۴۱ھ ہے،
اس مین قدیم شعراء سے لیکر مصنف کے وقت تک کے نامی شعراء کے کلام کے انتخابات موجود ہین
مصنف کا نام محمد بن بدر جاجرمی ہے، اور لطف یہ ہے کہ یہ نسخہ از اول تا آخر خود مصنف کے ہاتھ کا لکھا
ہوا ہے، اس کا خط نہایت صاف ہے،

ص ۳۳۲ بعض مصنفین کی تقلید مین ہم نے ذخیرۂ خوارزمشاہی کو سلطان علاء الدین خوارزمشاہ (۵۶۸ھ
۵۹۶ھ) کے عہد کی تصنیف بتایا ہے، لیکن یہ صحیح نہین، اس کا مصنف ابو ابراہیم اسمٰعیل بن
حسن جرجانی ۵۰۴ھ مین خوارزم آیا تھا جیسا کہ اس کتاب کے دیباچہ مین ہے، اور سلطان
قطب الدین ابو الفتح محمد بن نوشتگین (۴۹۱ھ۔ ۵۲۱ھ) کے نام پر لکھی گئی ہے، (دیکھو ریو
کی فہرست برٹش میوزیم لائبریری ج ۲ ص ۴۶۶) خود مصنف کی وفات ۵۳۱ھ مین ہوئی ہے
(دیکھو معجم البلدان یاقوت لفظ جرجان) البتہ اسکی دوسری تصنیف خفی علائی سلطان علاء الدین
اتسز خوارزمشاہ (۵۲۱ھ۔ ۵۵۱ھ) کے نام پر شاید اسکی شہزادگی کے زمانہ مین لکھی گئی ہے، ان
دونون کتابون کے خطبے بانکی پور کیٹلاگ (جلد ۱۱ ص ۳ اور ص ۷) مین مذکور ہین، تمت

کتاب خیام کی فہرستین

(۱) فہرستِ اسماء

یعنی

وہ اشخاص جنکے نام اس کتاب مین آئے ہین لیکن خیام کا نام اور تخلص اس فہرست مین شامل نہین ہے

متن کا ہندسہ جلی اور حاشیہ کا خفی ہے

(۲) فہرستِ اقوام و قبائل

یعنی

(وہ قومیں اور خانوادے جن کے نام اس تصنیف میں آئے ہیں)

(۳) فہرستِ کتب

(یعنی وہ کتابین جنکے نام اس تالیف کے متن یا حاشیہ مین آئے ہین)

ج

چ

ح

خ

تصحیح اغلاط

غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر
ابوالقاسم	ابومحمد القاسم	۲ و ۳	۱۴ و ۴	یار	چار	۲۲۱	۱۱
ابوالفتح	الفتح	۳	۲	بگوی	گوئی	۲۳۶	۱۳
سنہ ۵۵۰ھ	سنہ ۵۵۲ھ	۱۷ و ۲۵	۵ و ۱۲	جسریدۃ	خریدۃ	۲۴۳	۱۲
سنہ ۴۲۴ھ	سنہ ۶۲۴ھ	۷	۱۰	سنہ ۱۸۹۸ء	سنہ ۱۸۹۷ء	۲۶۵	۲
مجمع الغرائب	مخزن الغرائب	۸ و ۲۴۶	۲ و ۱۶	بدر	ابن بدر	۲۸۶ و ۲۹۵	۴ و ۱ (حاشیہ)
جامع التواریخ	فردوس التواریخ	۹	۱۶	اسکندریہ د	اسکندریہ کا	۳۱۵	۵
سنہ ۵۴۵ھ	سنہ ۵۴۹ھ	۱۴	۵	دوسرا نیر	دوسرا معبود نہیں	۳۲۲	۱۰
کتابین	باتین	۱۳	۸ (حاشیہ)	ان کے کچ	ان حکمار	۳۲۹	۲
سنہ ۸۱۷ھ	سنہ ۸۱۸ھ	۱۹	۹	ابن دایہ	دایہ	۳۳۶	۸
علی	محمد	۲۹	۹	زہاد وعباد	زہاد وعباد	۳۴۳	۴
سب سے پہلی	ابتدائی	۳۷	۱۷	ظہور	طہور	۳۴۸	۱
تولا تھا	ناپا تھا	۴۳	۱۰	سنہ ۹۱۲ھ	سنہ ۹۱۱ھ	۳۶۲	۱۴
سنہ ۴۱۱ھ	سنہ ۵۱۱ھ	۵۸	۱۳	الرداع	الرادع	۳۸۱	۱۵
عبدالملک	عبدالکریم	۶۵	۹	اسم لوجود	اسم الوجود	۳۸۷	۲
سنہ ۴۴۰ھ	سنہ ۴۲۹ھ	۸۳	۱۲ (حاشیہ)	کلامنہ	کلامنا	۳۹۵	۴
بعد	ساتھ	۹۴	۱۴	لقیب	لقبا	۳۹۸	۱ (حاشیہ)
سنہ ۳۷۶ھ	سنہ ۳۸۸ھ	۱۲۱	۷	نطالنهم	نطالبهم	۴۰۴	۱۰
سے نام سے	کے نام سے	۱۳۰	۸	بیلا	بلا	″	۱۲
اسکا	اُن کا	۱۴۲	۱۶	مقترند	مقترنۃ	۴۰۵	۱۳
خمس وعشرۃ	خمس عشرۃ	۱۸۲	۱۰	عنبا	عنہا	۴۰۹	۱۳
سے سنہ ۶۴۶ھ	اور سنہ ۶۴۶ھ	۲۱۴	۱۴				